





• • شماره ۱ - جنوری ۱۹۷۳ء

---

اِسْلَام  
اور

عصرِ جدید  
ۛ



## مجلس ادارت

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (صدر)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی	پروفیسر محمد مجیب
مولانا امتیاز علی خاں عرشی	ڈاکٹر خواجہ عبد الحمید
مالک رام صاحب	پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی
مولانا عبدالسلام قدوائی	ڈاکٹر سید مقبول احمد
ڈاکٹر شیر الحق	ڈاکٹر سید عابد حسین (سکریٹری)

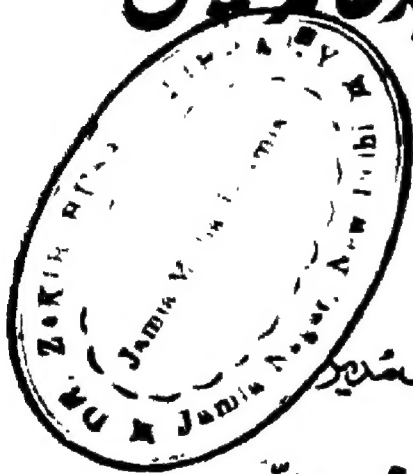
## مدیر اعزازی

پروفیسر چارلس اینڈرس	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شمل	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر ایلسا ندر و بوزانی	روم یونیورسٹی (اطلی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	ولینووا یونیورسٹی (امریکہ)

# اسلام اور عصر جدید

مقدمہ

ڈاکٹر سید عابد حسین



نائب منشی

مولوی محمد حفیظ الدین

جامعہ نگر نئی دہلی

# اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

297-05

16843

196

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جنوری ۱۹۷۳ء

شمارہ ۱

جلد ۵

ہندستان کے لیے	پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)	سالانہ قیمت
پاکستان کے لیے	بیس روپے	"
دوسرے ملکوں کے لیے	چار امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم	"

33678

— [ملنے کا پتہ] —

دفتر رسالہ : اسلام اور عصرِ جدید  
جامعہ نگر نئی دہلی ۲۰

ٹیلی فون — ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر : محمد حنیف الدین

ہائیل، آئی، ایم، ایچ پریس لمیٹڈ۔ دہلی

جال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

## فہرست مضمین

- ۱۔ مزاجِ خافتاہی                      مدیر                      ۵
- ۲۔ اسلامی ثقافت کی عظمت (۱)                      شبیر احمد خاں صاحب غوری                      ۱۲
- ۳۔ پردہ قرآن و حدیث میں                      وحید الدین خاں صاحب                      ۳۸
- ۴۔ جدید ہندستان میں مسلمانوں کی مذہبی ہمنائی                      ڈاکٹر مشیر الحق                      ۴۵
- ۵۔ اولین مغازی اور ان کے مؤلفین (۴)                      پروفیسر جوزف ہورودتس                      ۵۷
- ترجمہ : نثار احمد فاروقی صاحب
- ۶۔ تبصرہ                      ڈاکٹر وحید اختر                      ۷۶
- ڈاکٹر مشیر الحق                      ۹۵
- صدر یار جنگ                      ریاض الرحمن صاحب شروانی                      ۱۰۳



# مزاجِ خانقاہی

شاعر مشرق اقبال نے اپنی ایک مرعے کی نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں دنیا کی موجودہ تہذیبی، معاشرتی، سیاسی اور معاشی زندگی کا ناقداً جائزہ لیا ہے۔ اُن کا مقصد یہ ہے کہ عام طور پر نوعِ انسانی اور خاص طور پر مسلمانوں کے دل و دماغ کو جو خوابِ غفلت میں محو ہیں طنز کے تیز فشر سے پھیر کر جگائیں اور ان میں یہ شعور پیدا کریں کہ وہ گہری بند کی حالت میں جس راہ پر اب تک چلتے رہے، وہ شیطان کی راہ ہے۔ اس نظم میں قتالی نے پیرائے بیان یہ اختیار کیا ہے کہ ابلیس اپنے مشیروں کو جمع کر کے اُن سے گفتگو رہا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابلیسی نظام جو آج کل دنیا پر مسلط ہے ہر طرح سے مستحکم ہے۔ اُس نے اہلِ فرنگ کو ملکیت کا خواب دکھا کر، اہلِ مذہب کے طلسمِ دیر و حرم کو توڑ دیا، ناداروں کو تقدیر پرستی کا سبق پڑھا کر اور دولتمندوں کو سرمایہ داری کے جنون میں مبتلا رکے، کفر و انکاد، فتنہ و فساد کی وہ آگ بھڑکائی ہے جسے کوئی طاقت بجھا نہیں سکتی۔ ظاہرِ مزدکیت یعنی کمیونزم کی تحریک سے یہ اندیشہ پیدا ہوتا ہے کہ کہیں وہ سرمایہ دارانہ ہشت کو زیر و زبر کو کے نظامِ ابلیسی کے ایک بڑے رکن کو منہدم نہ کر دے۔ مگر ابلیس کو

یقین ہے کہ یہ اندیشہ محض بے بنیاد ہے۔ کیونکہ ہم میں وہ اخلاقی قوت نہیں ہے جو دنیا میں حقیقی انقلاب لاسکے۔ البتہ ایک خطرہ ضرور ہے کہ کہیں وہ اُمت خوابِ غفلت سے بیدار نہ ہو جائے جس کا مذہب اسے یہ تعلیم دیتا ہے کہ ہر نظامِ زندگی کو اخلاقی قدر کی کسوٹی پر کس کر اُس کا کھوٹا کھرا معلوم کرے۔

ہر نفس ڈرتا ہوں اُس اُمت کی بیداری سے میں  
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتساب کائنات  
اس خطرے سے بچنے کی حکمی تدبیر ابلیس یہ بتاتا ہے اور اسی پر مکالمے کا خاتمہ ہو جاتا ہے  
مست رکھو ذکر و فکر صبح گاہی میں اسے  
پنختہ تر کر دو مزاج خانقاہی میں اسے

اس مضمون میں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ وہ مزاجِ خانقاہی جو ابلیس کو اُمتِ مسلمہ میں نظر آتا ہے اور اُس کے لیے مسرت اور اطمینان کا باعث ہے، کیا چیز ہے۔

مزاجِ خانقاہی کی سب سے نمایاں خصوصیت تو وہی ہے جس کا ذکر اقبال نے مندرجہ بالا شعر کے پہلے مصرع میں کیا ہے یعنی تسبیح و تہلیل سحری میں مست رہنا۔ شاید ہم میں سے بہت سے لوگ یہ سن کر برہم ہو جائیں کہ شاعر ذکر و تکبر صبح گاہی کو جو اہل دل اور اہل نظر کے نزدیک بہترین عبادت ہے، مزاجِ خانقاہی کا جز سمجھ کر قابلِ اعتراض قرار دیتا ہے۔ لیکن ذرا سا غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا کہ جس چیز پر شاعر کو اعتراض ہے وہ نفسِ عبادت نہیں بلکہ اس میں ”مست“ رہنا ہے۔ کلامِ اقبال کے محرم جانتے ہیں کہ اقبال کے محاورے میں مستی کے دو مختلف مفہوم ہیں ایک روحانی ذوق و شوق، کیف و سرور، جو سالک کو عرفانِ حقیقت کے ایک ثائبہ سے، شاہِ حقیقی کی ایک جھلک سے حاصل ہوتا ہے۔

ۛ بنگاہ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر

## ۛ ضمیر پاک و نگاہ بلند و مستی شوق

وہ کہتا تھا کہ میں نے اپنے آپ کو بڑا ہی اچھا سمجھتا تھا۔

ستی کا دوسرا مفہوم ہے ایسی مدہوشی جو انسان کو نہ صرف دنیا و مافیہا سے بے خبر بلکہ اپنے آپ سے بے سندھ اور اپنے فرائض دنیوی سے غافل کر دے۔ یہی مستی ہے جسے اقبال مزاج خانقاہی کا جز اور ابلیس کی خوشی کا موجب سمجھتے ہیں۔

غرض مزاج خانقاہی کی سب سے نمایاں خصوصیت ہے عبادت میں اتنا زیادہ انہماک کہ ہیں اُن فرائض کا احساس یا اُن کے ادا کرنے کی فرصت نہ رہے جو ہر شخص پر فائز ان کے ایک رکن اور معاشرے کے ایک فرد کی حیثیت سے عاید ہوتے ہیں۔ یہ رتبہ عام میں دنیوی فرائض کہلاتے ہیں مگر اسلام میں دینی و دنیوی فرائض میں کوئی حقیقی فرق نہیں محض اصطلاحی فرق ہے۔ فرض نام ہے اُس پابندی کا جو کسی حق کے ادا کرنے کے لیے عاید ہوتی ہے اور حق دو طرح کے ہوتے ہیں؛ حقوق اللہ یعنی بندے پر اللہ کے حق اور حقوق العباد یعنی ایک بندے پر دوسرے بندوں کے حق۔ دونوں طرح کے حقوق کا ادا کرنا دینی فرائض میں داخل ہے۔ بلاشبہ ان میں مقدم اللہ کے حقوق کی دانگی یعنی فرائض عبادت کا بجالانا ہے لیکن بندوں کے حقوق یعنی فرائض معشت و معاشرت کا بجالانا بھی بہر حال دینی فرض ہے جسے ٹالنا کسی طرح جائز نہیں۔ ہمارے ادبی برحق نے تو حقوق العباد پر اس حد تک زور دیا ہے کہ دیکھو اگر اللہ تعالیٰ کے حقوق ادا کرنے میں احیاناً کوتاہی بھی ہو جائے تو ممکن ہے وہ اپنی رحمت کا مملہ سے لغو کر دے لیکن بندوں کے حقوق کی ادائیگی میں قصور ہو تو خدا ہرگز معاف نہیں کرتا سب تک کہ وہ بندے جن کی حق تلفی ہوئی ہے معاف نہ کر دیں۔ غرض عبادت کا ذوق جو یا تبلیغ عبادت کا شوق اگر اس حد تک بڑھ جائے کہ انسان دن رات اسی میں محو رہے اور اپنے بیوی بچوں، اپنے ہمایوں، اپنی ملت یا جماعت، اپنی ملازمت یا پیشے یا فن کا حق جیسا چاہیے ادا نہ کر سکے تو اقبال کے نزدیک وہ مزاج خانقاہی کہتا ہے جس سے شیطان راضی اور خدا ناراض ہے۔

اس مزاج خانقاہی کا ایک اور خاصہ ہے انفعالی توکل یعنی کسی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے خود ہاتھ پاؤں نہ ہلانا بلکہ خدا کے بھروسے پر بیٹھے رہنا۔ اس میں کوئی



شک نہیں کہ اسلامی عقیدے کے مطابق فاعل حقیقی خداوند تعالیٰ ہے اور جو کچھ ہوتا ہے اُس کی خشت اور اُس کے بنائے ہوئے قانونِ قدرت کے مطابق ہوتا ہے۔ لیکن یہ عالم طبعی جسے دُنیا کہتے ہیں، عالم اسباب ہے اور اس میں ہر واقعے کا کوئی سبب، ہر کام کی کوئی تدبیر ہوتی ہے۔ اسلام کی تعلیم اور تاکید ہے کہ ہم ہر مقصد کی تکمیل کے لیے ضروری اسباب ہتیا کریں، ہر مطلب کے حصول کے لیے مناسب تدبیریں اختیار کریں مگر اس کے بعد یہ نہ سمجھ لیں کہ ہماری کوشش حتمی طور پر کامیاب ہوگی۔ اس لیے کہ مشیتِ ایزدی کا علم تو درکنار ہم تو یہ بھی نہیں جانتے کہ اسبابِ دنیوی کا جو سلسلہ ہماری کوشش سے شروع ہوتا ہے، دوسروں کی کوشش سے شروع ہونے والے کتنے سلسلے ہیں جو اس سے ٹکراتے ہیں اور اس ٹکراؤ کا نتیجہ آخر میں کیا نکلتا گا۔ چنانچہ ہمیں اپنے جائز مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے ہر امکانی سعی و تدبیر کے بعد خدا پر بھروسہ کرنا چاہیے کہ ہماری سعی بار آور ہوگی۔ اس صورت میں اول تو خدا نے چاہا تو ہم ضرور کامیاب ہوں گے لیکن اگر حکمِ مشیت سے ناکام بھی ہو جائیں تو یہ اطمینان رہے گا کہ ہم سعی و تدبیر کے فرض سے جو ہم پر عائد کیا گیا تھا، بُک دوش ہو گئے اور اُس کا جو نتیجہ نکلا، وہ ہماری محدود نظر کو بالفضلِ ہمارے حق میں بُرا معلوم ہوتا ہو مگر آخر میں ہماری بھلائی اسی میں ہوگی۔

ہم نے اوپر انفعالی توکل کی ترکیب استعمال کی ہے۔ اس میں اور انفعالی توکل میں جو فرق ہے اُسے واضح کرنے کے لیے مثنوی معنوی کی مشہور حکایت کی طرف اشارہ کرنا کافی ہوگا کہ ایک اعرابی اونٹ پر سوار ہو کر رسولِ مقبولؐ کی خدمت میں حاضر ہوا، مسجدِ نبویؐ کے پاس پہنچ کر اُس نے اونٹ کو باہر چھوڑا اور خود مسجد میں داخل ہوا۔ حضورؐ کے ایک سوال کے جواب میں اُس نے کہا کہ میں نے اونٹ کو باندھا نہیں بلکہ توکل بخدا کھلا چھوڑ دیا ہے، ارشاد ہوا — حج بر توکل زانوے اشتربہ بند

انفعالی توکل کے علاوہ قناعت، انکسار و تواضع، صبر و تحمل کی صفات بھی اس غیر معتدل شکل میں جسے اسلامی علمِ اخلاق نے ناپسندیدہ قرار دیا ہے، مزاجِ خانقاہی کے لازمی اجزاء ہیں۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ اور اسی طرح کی دوسری نیکیاں انسان میں جتنی

زیادہ ہوں اتنا ہی اچھا ہے لیکن اسلامی اخلاق مسلک اعتدال ہے جس نے ہر عمل میں افراط و تفریط سے بچنے، نقطہ عدل کے حاصل کرنے اور اُس پر قائم رہنے کی ہدایت کی ہے۔ چنانچہ اُس نے اعمالِ خیر میں بھی ایک خطِ اعتدال سے تجاوز کرنے کے رجحان کی جسے اقبال مزاج خانقاہی کا تقاضا کہتے ہیں، ممانعت کی ہے۔

آئیے اب یہ دیکھیں کہ اسلامی علمِ اخلاق کا یہ اصولِ اعتدال عملی زندگی کی کسوٹی پر پورا اُترتا ہے یا نہیں؟ مندرجہ بالا صفات میں سے پہلے قناعت کو لیجیے۔ قناعت اسے کہتے ہیں کہ انسان مال و دولت، شہرت و عزت اور قوت و اقتدار کی ہوس میں مبتلا نہ ہو بلکہ جس حد تک یہ نعمتیں اسے میسر ہیں اسی میں وہ خوش رہے۔ میسر ہونے کے معنی لوگ عام طور پر سمجھتے ہیں آسانی سے بغیر کسی کوشش یا جدوجہد کے ہتیا ہونا۔ گویا بغیر ہاتھ پاؤں ہلائے مال، منصب، اقتدار حاصل ہو جائے تو وہ قناعت کے منافی نہیں ہے۔ البتہ ان چیزوں کے لیے جہد و سعی کرنا، ترکِ قناعت ہے جسے ہوس کہتے ہیں مگر علمِ اخلاق کی رو سے یہ درست نہیں۔ اگر انسان اپنی اہلیت کا اور کامیابی کے امکانات کا صحیح اندازہ کرنے کے بعد، اپنی خواہشِ نفس کو پورا کرنے کے لیے نہیں بلکہ اس نیت سے متول، شہرت اور قوت حاصل کرنے کی زیادہ سے زیادہ کوشش کرے کہ اس کے ذریعے سے ملک و ملت کی خدمت کرے گا تو یہ ہرگز ہوس میں داخل نہیں بلکہ ایک فریضہ ہے جس میں کوتاہی لڑنا پست ہمتی اور کم حوصلگی ہے جو مزاجِ خانقاہی کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔ البتہ اس راہ میں نفس کے دھوکے سے بچنے اور اپنی نیت کو سختی سے جانچنے کی ضرورت ہے

لِیْذِکَ بِقَوْلِ اِقْبَالِ ۝

ہوس سینے میں چھپ چھپ کر بنا لیتی ہے تصویریں

اسی طرح انکار یا تواضع جو صحیح حد کے اندر اخلاقی فضیلت ہے، حد سے گزر کر بے نفس کی صورت اختیار کر لیتی ہے اور مزاجِ خانقاہی کی نشانی بن جاتی ہے۔ یہاں بات بھی ملحوظ رکھنی چاہیے کہ یہ فضیلت دراصل اسی وقت نمایاں ہو سکتی ہے جب انسان لم و فضل، مال و دولت یا قوت و اقتدار رکھتا ہو۔ ورنہ اس پر کسی کی نظر نہیں پڑے گی۔

بقول سعدیؒ

تواضع ز گردن منہ ازاں نکوست

گداگر تواضع کند غوے اوست

اب رہا صبر و تحمل سودہ بھی اعتدال کے دائرے میں شرافت و انسانیت کا جوہر ہے لیکن اگر صبر اس حد تک پہنچ جائے کہ انسان ظلم و جور، تحقیر و تذلیل کی خواہ اس کا نشانہ اپنی ذات ہو یا اپنی قوم، مزاحمت کی قوت رکھتے ہوئے مزاحمت نہ کرے اور ہر تعدی کو چپ چاپ برداشت کر لے تو یہ بھی مزاج خانقاہی کی کمزوریوں میں شمار ہوگا۔ آخر میں ہیں مزاج خانقاہی کی سب سے زیادہ خطرناک خصوصیت یعنی اس کی علم دشمنی کی طرف توجہ دلانا ہے۔ یہ مریضانہ مزاج انسان کے دل میں دوسوہ پیدا کرتا ہے کہ علم و دانش کا کل ذخیرہ خصوصاً حکمت و فلسفہ کا پورا خزانہ محض ایک دفتر بے معنی ہے جس سے ادراک حقیقت میں کوئی مدد نہیں ملتی بلکہ اُس کی راہ میں رکاوٹ پڑتی ہے۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ ایسا ہوتا تو مذہب حق طلب علم کو ہر مسلم و مسلمہ کا فریضہ کیوں قرار دیتا تو وہ جھٹ سے العلم حجاب الاکبر کی سند پیش کر دیتا ہے۔ جس کا مفہوم اُس کے نزدیک یہ ہے کہ علم چاہے وہ علم دین ہو یا علم دنیا، شاہ حقیقت کے چہرے کو چھپانے کے لیے سب سے بڑا پردہ ہے اب اُسے کون سمجھائے کہ حقیقت کی کئی شانیں اور کئی سطحیں ہیں۔ سب سے نیچی سطح پر عالم طبیعی کی مادی حقیقت، اُس سے اوپر عالم عقلی کی ذہنی حقیقت پھر دین کی ظاہری حقیقت اور آخر میں اُس کی باطنی حقیقت جسے معرفت کہتے ہیں۔ یہی آخری سطح ہے جس تک پہنچنے میں سالک کے لیے علم حجاب اکبر بن جاتا ہے اور نور باطن کی رہنمائی اور توفیق الہی کی دستگیری کے سوا اور کوئی چیز کام نہیں آتی۔ مگر اس سطح تک صرف خدا کے کچھ خاص بندے ہی پہنچ سکتے ہیں۔ عام انسانوں کی رسائی اپنی اپنی اہلیت کے مطابق صرف نیچے کی تین سطحوں تک ہوتی ہے اور ان میں سے ہر ایک میں وہ اپنی راہ متعلقہ علوم یعنی علم طبیعی یا علوم عقلی یا علوم دین کی روشنی میں طے کرتا ہے۔ مگر جب وہ مزاج خانقاہی میں مبتلا ہو کر شہرہ چشم بن جاتا ہے اور علم کی روشنی سے بھاگتا ہے تو جہالت

اور اگر اسی کے اندھیرے میں بھٹکنے کے سوا اس کے لیے اور کوئی چارہ نہیں رہتا۔  
 غرض اقبال نے مزاج خانقاہی کی ترکیب میں بہت سے مسلمانوں کے معائبِ نفس کو جو بظاہر محاسن نظر آتے ہیں سمیٹ لیا ہے۔ ذکر تو انھوں نے صرف ایک عیب یعنی زندگی کی ذمہ داریوں سے فرار کر کے ذکر و فکر صبح گاہی میں مست رہنے کا کیا ہے مگر غور سے دیکھیے تو اشارہ اسی قسم کے اور فضائلِ نامہ زائل کی طرف بھی ہے جیسے توکل کے نام پر بے علی قناعت کے نام پر پست ہمتی، انکسار کے نام پر ذلتِ نفس، صبر و تحمل کے نام پر بے غیرتی اور معرفتِ باطنی کے نام پر علمِ ظاہری سے دشمنی۔

اس میں شک نہیں کہ اس نظم میں اقبال کا طنز بہت تلخ ہے مگر آخر غریب شاعر کیا کرتا آئے مسلمانوں سے والہانہ محبت تھی، ان کی روحانی اور اخلاقی بستی کو دیکھ کر اس کے دل پر چوٹ لگتی تھی اور چوٹ کھائی ہوئی محبت کی فریاد میں تلخی آہی جاتی ہے۔ اگر کوئی اس سے شکایت کرتا کہ اس نظم میں اس کا لہجہ کچھ زیادہ کر دوا اور تیکھا ہے تو شاید وہ اپنے ایک پیش رو شاعر کی زبان میں یہ عذر پیش کر دیتا۔

رکھو غالب مجھے اس تلخ نوائی میں معاف

آج کچھ درد مرے دل میں سوا ہوتا ہے

مگر جن لوگوں نے اقبال کے کلام کا وسیع مطالعہ کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ اس رجائی شاعر کے ہاں آج کی مایوسی کے اندھیرے میں کل کی اُمید کی کرن کچھ اس رنگ میں موجود ہوتی ہے  
 ح کہ جس طرح کوئی حسین ہو ماتی لباس میں

چنانچہ زیرِ نظر نظم میں بھی اُس نے ابلیس کی زبان سے یہ کہلو کر

ہر نفس ڈنسا ہوں اس اُمت کی بیدار ہی میں ہے حقیقت جس کے دیں کی احتسابِ کائنات

ہمائے ڈبے ہوئے دلوں کو ابھارا ہے کہ ابھی ہم خوابِ غفلت میں اس قدر مدہوش نہیں ہوئے کہ بیدار نہ ہو سکیں۔ ہر نقطہ اس کا امکان ہے کہ ہم اگر ڈائی لے کر جاگ اٹھیں اور احتسابِ کائنات کا فرض جو ہمیں ودیعت کیا گیا ہے بجالائیں۔ البتہ اس کے لیے یہ شرط ہے کہ پہلے ہم احتسابِ نفس سے کام لے کر خود اپنے دل کا چھوڑیں یعنی اپنے مزاج خانقاہی کو پہچانیں اور اس کی اصلاح کریں۔

# اسلامی ثقافت کی عظمت

شبیر احمد خاں صاحب غوری

(۱)

”ثبوت الاشیاء باضدادھا“ فطرت کا ایک دیرینہ قانون ہے اور اس کا جو نمونہ ظہور اسلام کے وقت دیکھنے میں آیا، اُس سے واضح تر مثال نہ اس سے پہلے ملتی ہے اور نہ بعد میں۔ اسلام کا ثقافتی پس منظر اتنا ہی تاریک ہے جتنا کہ وہ خود روشن ہے۔ اسی تاریخی حقیقت کو اجمالی طور پر، سطور ذیل میں بیان کیا جا رہا ہے۔

## (الف) اسلام کا ثقافتی پس منظر

جس وقت اسلام دنیا میں آیا، مشرق و مغرب دونوں پر جہالت کی تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ آج ان ممالک میں بننے والی قومیں اپنے اپنے ثقافتی ماضی کی عظمت کے بارے میں جو کہ بھی کہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ظہور اسلام سے کہیں پہلے ان اقوام کی علمی و ثقافتی سرگرمیاں ختم ہو چکی تھیں اور وہ جمود و اضمحلال کی زندگی بسر کر رہی تھیں۔

## ۱۔ عرب

خود جزیرہ نماے عرب جہاں آفتاب ہدایت کی پہلی کرن چمکی، اُس منزل سے گزر رہا تھا جو تاریخ میں ”عہد جاہلیت“ کے نام سے مشہور ہے۔ علم جو تہذیب کی اساس ہے، اُن کے یہاں مفقود تھا۔ اس کے برعکس جہاں اور اکھڑ پن اُن کا سرمایہ فخر و مباہات تھا۔ اسی اکھڑ پن اور جہالت پر فخر کرتے ہوئے ایک جاہلی شاعر عمرو بن کلثوم کہتا ہے :

الا لا یجھلن احد علینا      فنجھل نرق جھل الجاہلینا

(خبردار! ہم سے کوئی اکھڑ پن (جہالت) نہیں کر سکتا۔ اگر کرے گا تو ہم جاہلوں سے بھی زیادہ جہالت دکھا سکتے ہیں)

اُن کے علمی و ادبی کارنامے صرف فصاحت لسانی، شعر و شاعری اور خطابت تک محدود تھے۔ چنانچہ قاضی صاعد اندلسی (زمانہ پانچویں صدی ہجری) اُن کی علمی حالت کے بارے میں لکھتے ہیں :

”واما علمھا الذی کانت تتفلخر بہ و تباری بہ فعلوم سائنہا و احکام لغتها و نظم الاشعار و تالیف الخطب“

(بہر حال عربوں کے وہ علوم جن پر وہ فخر و مباہات کیا کرتے تھے وہ تھے اپنی زبان اور لغت کا علم، نظم اشعار اور تالیف خطبات)

یا پھر کچھ ویسی نجوم کا علم تھا جسے وہ ”علم الانواء“ کہتے تھے چنانچہ قاضی صاعد نے آگے چل کر لکھا ہے :

”وکان للعرب مع هذا معرفة باوقات مطالع النجوم و مغاربها و علم بالانواء

الکواکب و امطارها۔“<sup>۲</sup>

(اس کے ساتھ عربوں کو ستاروں کے طلوع و غروب کے اوقات کی کچھ واقفیت تھی،

نیز پختروں اور ان کے دوران میں ہونے والی بارش کا کچھ علم تھا)

یہی ”علم الانواء“ عرصہ دراز تک (چوتھی صدی ہجری کے وسط تک جبکہ مشہد ہیئت دان عبد الرحمن الصوفی نے اپنی کتاب ”صور الکواکب الثابتہ“ تصنیف کی) یونانی ”علم

الکواکب الثابتہ“ Uranometry کے حریف کی حیثیت سے قدامت پرست

عربوں کا سرمایہ فخر و مباہات بنارہا اور ان کے ادیب اور لغت نویس اس موضوع پر کتابیں تصنیف و تالیف کرتے رہے۔ ان میں سب سے بہتر ابو حنیفہ الدینوری (المتوفی ۲۸۶ھ) کی کتاب ”الانواء“ تھی۔ بعد میں ابو حنیفہ الدینوری کی اس ”کتاب الانواء“ کو بقول سعودی ابن قتیبہ نے ہتیا کر ”مناظر النجوم“ کے نام سے پیش کیا۔

بہر حال ابن قتیبہ عربوں کے اس دسی نجوم (علم الانواء) کا بڑا سرگرم مداح ہے چنانچہ اپنی کتاب ”مناظر النجوم“ جسے دائرة المعارف حیدرآباد نے ”کتاب الانواء“ کے نام سے شائع کر دیا ہے) کے دیباچہ میں لکھتا ہے :

”انی رایت علم العرب بها هو العلم الظاهر العيان الصادق عند الامتحان  
النافع لنازل البر وراكب البصر وابن السبيل“

(میں نے دیکھا ہے کہ اس باب میں عربوں کا علم (علم الانواء) ایسا علم ہے جو ظاہر و عیاں ہے، امتحان کے وقت سچا ثابت ہوتا ہے اور سمندر اور خشکی سبھی کے مسافروں کے لیے مفید ہوتا ہے)

اس کے باوجود قدامت پرست عربوں کا یہ سرمایہ فخر و مباہات سائنٹفک وقت نظری سے محروم تھا اور علمی حیثیت سے کبھی اُس سے آگے نہیں بڑھ سکا، جتنا عام کسانوں اور ملاحوں کو مظاہر فلکی کا تجربہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ابوریحان البیرونی عرب جاہلیت کے اس ”علم الانواء“ (بالخصوص ابن قتیبہ کی طرح ازلی) کی تنقید میں لکھتا ہے :

”و كذلك لو تأملت اسامیہم للکواکب الثابتة لعلمت انهم كانوا من علم البروج  
والصور بمعزل .... ولو تأملتھما فی کتب الانواء ... لعلمت انهم لم یختصوا  
من ذلک بالکثر ما اختص به فلاحون کل بقعة“

اور اسی طرح اگر تم اُن ناموں پر غور کرو جو عربوں نے کواکب ثابتہ کے رکھے تھے تو معلوم کرو گے کہ انھیں بروج اور صور کا کوئی علم نہیں تھا ... اور اگر تم (ان کی کھلی ہوئی) علم الانواء کی کتابوں پر غور کرو ... تو جان لو گے کہ عربوں کو ظلیات کا اس سے

اس ”علم الانوار“ کا بدترین پہلو یہ تھا کہ ان کے ڈھکوسلوں میں اگر عرب جاہلیہ نے اجرام سماوی کی پرستش شروع کر دی تھی۔ چنانچہ عمیر آفتاب کی، کنانہ قرنی، قیم دبران کی، نجم و جذام مشتری کی، طے ہیل کی، قیس شعریٰ عبور کی اور اسد عطار کی پرستش کرتے تھے۔ اسی لیے اسلام نے جس کا مقصد خداے واحد کی عبادت کے اعلان کے ضمن میں عقل انسانی کو ان توہمات اور ڈھکوسلوں سے نجات دلانا تھا، نجوم اور جوتش کی ممانعت کر دی۔

بہر حال عرب جاہلیہ ان ڈھکوسلوں سے زیادہ علم و حکمت میں کوئی ترقی نہ کر سکے، چنانچہ فاضی صاعدان کے طلی کمالات پر تبصرہ کرتے ہوئے آخر میں لکھتا ہے:

”فہذا ما کان عند العرب من المعرفة - واما علم الفلک فلہم فہم  
اللہ عن وجل شیامنه ولا ھیاطبا عہم للعنایۃ بلہ“

(طبقات الامم)

(یہ تھی صدر اسلام میں) عربوں کے علم و معرفت کی کل کائنات۔ رہے فلسفہ و حکمت تو اللہ تعالیٰ نے انہیں اس سے بالکل محروم رکھا اور ان کا مزاج اس قابل ہی نہیں بنایا کہ وہ اس کی طرف توجہ کر سکیں)

اس سے زیادہ محققان تجزیہ ابن خلدون نے کیا ہے، چنانچہ اس نے اپنی تاریخ کے مقدمہ میں ایک مستقل فصل اس بارے میں قائم کی ہے کہ عربوں کی طبعی و فطری خصوصیات ہی علم و حکمت کے لیے سازگار نہیں تھیں۔ اس فصل کا عنوان اپنے مضمون کا آئینہ دار ہے:

”فصل فی ان العرب ابعد الناس عن الصنائع۔ والسبب فی ذلک انہم اعرق فی البدو وذا بعد عن العمران وما یدعو الیہ من الصنائع“

(مقدمہ ابن خلدون)

(فصل اس بات میں کہ عرب نوع انسان میں علم و ہنر سے سب سے زیادہ بے بہرہ ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ سب جنگلی پن میں راسخ ہیں اور شہری تمدن اور اس کے لوازم سے سب سے زیادہ دور ہیں۔)

غرض آج عرب قومیت کے علمبردار عربوں کی قدیم تہذیبی عظمت کے بارے میں جو بھی گفتشائیاں



نرمائیں، مگر تاریخ اس واقعہ کو کبھی فراموش نہیں کر سکتی کہ ان کے زیادہ ہمدرد پروں کو وہ  
مشرقی سرحد پر بسنے والے ہوں یا مغربی سرحد پر انھیں بڑی نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھتے  
تھے۔ اہل ایران تو انھیں قابلِ انتقام ہی نہیں سمجھتے تھے، چنانچہ فردوسی (جو اپنی ایران پرستی  
اور عرب دشمنی کے لیے مشہور ہے) عربوں کی فتح ایران سے شتعل ہو کر "شاہ نامہ" میں کہتا ہے:

ز شیر شتر خوردن و سوسمار      عرب را بجائے رسید است کار  
کہ تخت کیان را کنند آرزو      تفور تو اسے چرخ گرداں تفور  
اگرچہ فردوسی کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ وہ اس عرب کو جو علاء اللہ کی خاطر جنگ قادسیہ  
میں بے جگری کے ساتھ لڑ رہا تھا، اسی عرب کی طرح سمجھتا تھا جو کبھی کسریٰ کے دربار میں ہاتھ  
باندھے کھڑا رہتا تھا۔

اسی طرح عربوں کے مغربی پڑوسی انھیں "سراسین" یعنی خانہ بدوش کے حقارت آمیز  
لقب سے یاد کرتے تھے۔ مگر یہ اسلام کی برکت تھی جس نے اسی "سراسین" قوم کے ملک کو کچھ ہی  
دنوں میں علم و حکمت کی روشنی کا مطلع انوار بنا دیا۔

لیکن عربوں کے ہمارے انھیں جو کچھ بھی کہتے رہے ہوں، ظہور اسلام کے وقت خود ان کی  
علمی و ثقافتی حیثیت بھی کچھ زیادہ اچھی نہیں تھی۔

## ۲۔ ایران

عرب کے مشرق میں ایران تھا جو ہمیشہ سے اس بات کا مدعی تھا کہ فلسفہ و حکمت نے  
وہاں نشو و نما پائی اور بعد میں یونان پہنچے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ ازمنہ قدیمہ میں حکمائے یونان  
"مغانِ پارس" ہی سے ریاضت و مجاہدہ کے آداب سیکھنے جاتے تھے۔

مگر ظہور اسلام سے کچھ پہلے جہالت کی جو آندھی دنیا میں چل رہی تھی، ایران بھی اس  
سے محفوظ نہ رہ سکا۔ فارس کا قدیم علمی و حکمی سرمایہ سکندر روٹ کر لے گیا تھا۔ ساسانی عہد  
میں اس نقصان کی تلافی کی کوشش کی گئی، مگر وہ علمی اعتبار سے اتنی غیر اہم تھی کہ تاریخ نے  
اس کی تفصیل یاد رکھنے کی ضرورت نہیں سمجھی، حالانکہ ایران کی سیاسی فتوحات اور ملکی عظمت  
کی جزئیات تک محفوظ ہیں۔

اسلام سے پہلے ایرانی ثقافت کا روشن ترین دور نوشیرواں کا عہد حکومت ہے۔ اس نے  
لم و حکمت کے احیا پر خصوصی توجہ کی۔ مگر اس کی علمی سماجی پر ایک معاصر مودخ اگا تھیا اس نے بڑا مایوس کن  
بصرہ کیلئے ہے، چنانچہ کرشن سین لکھتا ہے :

” اگا تھیا س .... کے نزدیک یہ بات کیسے ممکن ہے کہ ایک بادشاہ جو سیاسی اور جنگی معاملات  
میں اس قدر مصروف ہو، یونانی اور رومی ادبیات کی لفظی اور معنوی خوبیوں کو بہ نظر غائر دیکھ  
سکے، بالخصوص جب کہ اُس کے پیش نظر یونانی کتابوں کے صرف وہ ترجمے ہوں جو بقول  
اس کے ( اگا تھیا س کے ) ایک انتہا درجے کی ناشائستہ زبان میں کیے گئے ہوں۔ یورپوس  
جو .... خسرو کو فلسفہ پڑھا تا تھا، اگا تھیا س کے نزدیک ایک جاہل اور فرتجی شخص  
تھا۔“

یہی نہیں بلکہ ساسانی عہد کے آخری دور کی ( جو ظہور اسلام سے کچھ ہی پہلے گزرا تھا ) علمی و  
ری سرگرمیوں کو البیرونی اس تشکیک سے تعبیر کرتا ہے جو قوموں کے اندر زوال اور کمزری، جمود و  
سجھلا ل کے بعد طاری ہو جایا کرتی ہے۔

کچھ ایسا ہی حال ہندوستان کا بھی تھا۔ اس کا علمی و ثقافتی ماضی کتنا ہی تابناک کیوں نہ رہا ہو،  
مگر ظہور اسلام کے زمانے میں جب بودھ مت کے مقابلے میں ” برہمنیت “ کو عروج ہوا تو مؤخر الذکر  
کے تعصب و تنگ نظری نے اپنے حریفوں کی بیخ کنی کے ساتھ ساتھ ان کی علمی سرگرمیوں کو بھی  
ٹاڈالا۔ چنانچہ اگر ان کی علمی و حکمی کارنامے کچھ محفوظ ہیں تو صرف غیر ملکی مثلاً چینی، تبتی یا عرب  
صنفین کے یہاں ملتے ہیں۔ شروع میں ان کی طب اور ہیئت کی طرف مسلمانوں نے توجہ کی مگر  
بلد ہی انھیں اس کی محدودیت کا اندازہ ہو گیا۔ چنانچہ البیرونی نے جو ہندوؤں کے قدیم علوم کو  
زندہ رکھنے کے لیے مشہور ہے، ایک مستقل کتاب بعنوان

” ان رائے العرب فی مراتب العدد واصوب من رائے الھند فیھا “

( اس باب میں کہ مراتب اعداد کے بارے میں ہندوؤں کے مقابلے میں عربوں کی رائے زیادہ  
صحیح ہے۔ )

لہٰذا یہ ثابت کیا کہ علم الحساب میں بھی، جو ہندوؤں کا عظیم ترین کارنامہ ہے، عرب فائق تھے۔

## ۲۔ مشرقی یورپ

یورپ کے مشرقی حصے میں جو شام و مصر سے ملتی تھی، باز نبطی حکومت قائم تھی جس نے  
دنیائی تہذیب و مدنیت کو درٹے میں پایا تھا۔ مگر رومن جباریت نے بہت جلد ان کی علمی و  
ثقافتی روایات کو فراموش کر دیا۔ چنانچہ ابن خلدون لکھتا ہے:

”ولما انقرض امر اليونان وصار الامر للقيصرية واخذوا بدين النصرانية  
بهم واثلك العلوم . . . . . وبقيت في صحفها دواوينها مخلدة باقية في خزائنهم“<sup>۹</sup>

(مقدمہ ابن خلدون)

(اور جب یونانیوں کا دور ختم ہو گیا، قیصران روم کے اقتدار کا دور آیا اور انھوں نے  
مسیحی مذہب اختیار کر لیا تو پھر ان علوم کو بالکل ہی چھوڑ دیا . . . . . اور یہ علوم کتابوں اور  
رسالوں میں کتب خانوں کے اندر پڑے رہے۔)

در اصل اس علاقے کی علمی و حکمی سرگرمیوں میں بہت پہلے سے جمود و اضمحلال کا گھن لگ

چکا تھا۔

پینمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ۵۶۹ء میں ہوئی اور اس کے چالیس سال  
قبل ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ جو یونانی فلسفہ و حکمت کے شکستہ آثار میں سے تھا، بند کیا جا چکا تھا۔ اس  
کی وجہ مسیحی تعصب و تنگ نظری سمجھی جاتی ہے مگر اصل وجہ یہ ہے کہ یونانی عبقریت اب بڑھتی ہوئی  
تھی اور اس میں بدلے ہوئے زمانہ کی ثقافتی قیادت کی صلاحیت نہیں رہی تھی۔ اس کی تفصیل  
حسب ذیل ہے۔

یونانی ثقافت حکمائے یونان کی ہزار سالہ فکری ماسخی کا نام ہے۔ اس کی ابتداء ۵۰۰ سال  
المطی سے ہوتی ہے، جس کا زمانہ ۶۲۴ء لغایت ۵۴۸ء قبل مسیح ہے اور انتہا ۶۵۲۹ء جبکہ ایتھنز  
کا مدرسہ فلسفہ قیصر جینیٹین کے حکم سے بند کر دیا گیا۔ اس طویل مدت میں یونانی عبقریت نے  
متعدد حکماء و فلاسفہ پیدا کیے، جنھوں نے منطق و فلسفہ، ریاضی و ہیئت اور طب کے علوم کو سائنس تک  
بنیادوں پر مدون کیا۔

لیکن اس ہزار سالہ یونانی علم و حکمت کا حاصل ارسطو کا فلسفہ تھا۔ قاضی صاعد اندلسی نے

”طبقات الامم“ میں لکھا ہے :

”والی ارسطاطاليس اتهمت فلسفة اليونانيين وهو خاتمة حكمائهم و  
مسيد علمائهم“

(اور ارسطو پر یونانیوں کا فلسفہ ختم ہو گیا اور وہ ان کے حکما کا خاتم اور ان کے علما کا سرآر)۔  
ارسطو سکندر اعظم کا ہم عصر تھا اور اُس نے موخر الذکر کے سال بھر بعد انتقال کیا۔ اُدھر سکندر کے  
مرنے پر اس کی وسیع سلطنت اُس کے جنرلوں میں تقسیم ہو گئی۔ مصر بطلمیوسی خاندان کے حصے میں آیا اور  
وہ اپنے ہمراہ یونانی علم و حکمت کو بھی اس ملک میں لے گئے چنانچہ ان کے عہد حکومت میں اسکندریہ  
جو اُس زمانہ میں مصر کا پایۂ تخت تھا، یونانی ثقافت اور یونانی علوم کا گہوارہ بن گیا۔ اس خاندان  
کی آخری تاجدار (شکسپیر کے ڈرامہ کی مشہور ہیروئن) کلیو پٹرا تھی، جس پر مشرق میں قیصر گستر  
حملہ کر کے مصر کو فتح کر لیا۔

کچھ ہی دن بعد مسیحیت کا ظہور ہوا جو اپنی روز افزوں مقبولیت کی وجہ سے سلطنتِ روما  
کے لیے خطرہ سمجھی جانے لگی۔ بنا بریں عیسائیوں پر جو رد و تعدی کا آغاز ہوا۔ اس جو رد و تعدی کے  
دوران میں فلاسفہ نے بھی مسیحی مذہب کو ہر طرح ہدف مطاعن بنایا اور پہلے روایتوں نے اور  
بعد میں نو فلاطونی فلاسفہ نے عیسائی مذہب کے خلاف اعتراضات کا انبار لگادیا۔

مگر فلاسفہ عہد کی نچری سرگرمیاں اسی تنگ نظری تک محدود نہ رہیں۔ یونانی عبقریت کے  
جمود و اضمحلال نے اس تنگ نظری کے ساتھ توہم پرستی کو بھی اپنا شعار بنالیا اور ترقی پسندی کے بجائے  
رجعت پسندی ان کا طرہ امتیاز بن گئی۔ چنانچہ یہ ”روشن خیال“ حکماء محض قومی مذہب کی عصیت اور  
مسیحیت بیزاری کی بنا پر پھر شرک و کثرت پرستی کی طرف مائل ہو گئے جیسا کہ ولیم نیسل نے اُن  
کے بارے میں لکھا ہے :

”یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن کثرت پرستی نے ان کے  
ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کر لی تھی۔“

ان متاخر فلاسفہ یونان میں سب سے اہم نو فلاطونی جماعت تھی جن کا معلم اول فلاطینوس  
تھا۔ مگر باہمہ ”روشن خیالی“ وہ بھی مروجہ توہم پرستی کا علمبردار تھا، چنانچہ مشہور مورخ فلسفہ پروفیسر

تھلی اس کے بارے میں لکھتا ہے :

”فلاطینوس شرک و کثرت پرستی کا انکار نہیں کرتا۔ (اس کے نزدیک) دیوتا بھی الوہیت کے مظاہر ہیں۔ وہ عالم تحت القمر میں اچھے اور بُرے جنات اور بھوت پرستیوں کا بھی قائل ہے۔“<sup>۱۲</sup>

اسی طرح ولیم نیل اُس کے بارے میں لکھتا ہے :

”وہ روایات اور دیوالا کے دیوتاؤں کی ایسی تاویل کرتا ہے کہ اس کا اطلاق اُس کے نظام تعلیم پر ہو سکے..... بتوں کی پوجا، پیشین گوئی، دعا اور جادو وغیرہ کی عقلی توجیہ وہ تمام اشیاء کے باہمی تاخیر و تاثر سے کرتا تھا۔“<sup>۱۳</sup>

پروفیسر تھلی نے فلاطینوس کے متبعین کے بارے میں لکھا ہے :

”اس کے بہت سے متبعین نے ان توہمات میں بے حد مبالغہ کیا، عوامی شرک پرستی کی حمایت کی، عیسائی مذہب پر حملے کیے اور جادو اور خرافات میں انہماک اختیار کیا۔“<sup>۱۴</sup>

فلاطینوس کے ان نوفلاطونی پیروں کا گل سرسبد فروریوس ( Porphyry ) تھا۔ اُس

کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

”وہ تزکیہ نفس کے لیے ریاضت و مجاہدہ اور قومی مذہب پر اپنے استاد (فلاطینوس) سے بھی زیادہ زور دیتا ہے اور ہر طرح کے توہم پرستانہ معتقدات و اعمال کا قائل ہے جیسے بھوت پرستیوں کا عقیدہ، پیشین گوئی، مورتی پوجا، جادو ٹونا وغیرہ۔“<sup>۱۵</sup>

اسی طرح ولیم نیل اُس کے بارے میں لکھتا ہے :

”عیسائیوں کے خلاف پندرہ دفتروں میں وہ اپنے قومی مذہب کی حمایت کرتا ہے اور اس بارے میں جنات کی نسبت تمام مروجہ توہمات سے مدد لیتا ہے..... خونی قربانیاں وغیرہ ایسی چیزیں، جن کو فی نفسہ بُرا سمجھتا ہے، ان کو بھی عبادت عامہ میں خبیث روجوں کو شگت دینے کے لیے جائز قرار دیتا ہے۔“<sup>۱۶</sup>

اس ”روشن خیال“ توہم پرستی کا سب سے بڑا نوفلاطونی علمبردار ایاملیخس Iamblicus

ہے اس کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

”ایاملیخس جو نفثا غورثیت اور نوفلاطونیت دونوں کا منبع ہے، فلسفہ کو زیادہ سے

زیادہ اپنے مشرک مذہب کی تائید و اثبات کا ذریعہ بناتا ہے۔ اس کے نظام عقائد میں توہم پرستی  
فروریوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ اہم کردار انجام دیتی ہے۔<sup>۱۸</sup>

اسی طرح ولیم میل اس کے متعلق لکھتا ہے :

”ایا ملیخس کے یہاں فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارضی دیوتا بھی ہیں .... ان کے بعد

جنات ملائکہ اور ابطال آتے ہیں۔ قومی دیوتاؤں کو بھی وہ اس دہی نظام میں جگہ دیتا ہے

بتوں کی پوجا، بھاڑ پھونک، جادو، پیشین گوئی وغیرہ کی بھی وہ اسی قسم کی توجیہ کرتا ہے۔“<sup>۱۹</sup>

ظاہر ہے کوئی تہذیب توہم پرستی کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس لیے یونانی تہذیب ثقافت

کا خاتمہ بھی جس کے بچانے کی یہ نوافلاطونی حکما، کوشش کر رہے تھے، قدرتی تھا۔ چنانچہ پروفیسر تھلی

لکھتا ہے :

”لیکن اب اس فلسفہ میں کوئی جان نہیں رہ گئی تھی۔ قدیم شرک و کثرت پرستی میں جان ڈالنے

اور پرانی تہذیب کو بچانے کے سلسلے میں اس کی تمام کوششیں بے سود تھیں۔ یہ فلسفہ اپنی

افادیت ختم کر چکا تھا۔“<sup>۱۹</sup>

اور انجام کا اس فلسفہ کے ختم ہونے کا وقت آ ہی گیا۔ ۵۲۹ء میں قیصر جسطینین

Justinian نے ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کو بند کر دیا اور وہاں کے معلمین کو جلاوطن کر دیا۔ چنانچہ

مشہور مورخ فلسفہ ویسبر اپنی ”تاریخ فلسفہ“ میں لکھتا ہے :

”۵۲۹ء میں شرک پسند نوافلاطونیت کی آخری جاے پناہ یعنی ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ

جہاں برقلس نے تعلیم دی تھی، شہنشاہ جسطینین کے حکم سے بند کر دیا گیا۔ جہد ماضی کے اس

منہدم آثار سے عوام اس درجہ بے پروا تھے کہ شاید ہی کسی نے اس شاہی اعلان کے

نتیجے کو درخور اعتناء سمجھا ہو۔“<sup>۲۰</sup>

یہ ولادت رسولؐ سے چالیس سال پیشتر کا واقعہ ہے۔ اوپر پروفیسر تھلی کا تبصرہ نقل ہو چکا ہے کہ

اس خاتمہ کی وجہ اس ”حکمت یونانیاں“ کی بے ماٹگی تھی۔ اس تبصرے کے فوراً بعد فاضل پروفیسر

پیشین گوئی کرتا ہے :

”اب مستقبل اس نئے مذہب کا منتظر تھا جس کے خلاف اس فلسفہ نے اڑی چوٹی کا نعرہ

یہ "نیا مذہب" پر دھیسر موصوف کے خیال میں عیسائی مذہب تھا۔ مگر انسانیت کی بد قسمتی ہے کہ یہ "نیا مذہب" (مسیحیت) اس دور میں نو فلاطونی عہد کی مٹتی ہوئی یونانی ثقافت سے بھی کہیں زیادہ توہم پرست اور عقلیت بیزار ثابت ہوا۔ اس کی ثقافت بیزاری کا اندازہ ذیل کے اجمالی جائزے سے لگایا جاسکتا ہے۔

عرصہ تک مسیحی لوگ رومن امپائر میں مقرب رہے۔ مگر جب ۳۲۳ء میں قسطنطین اعظم تخت نشین ہوا تو اس نے کچھ دن بعد عیسائی مذہب اختیار کر لیا۔ اس طرح مسیحیت رومن امپائر کا سرکاری مذہب بن گئی۔ لیکن سیاسی اقتدار ملتے ہی یہ مظلوم اور ستم رسیدہ مسیحیت اپنے آزار رسالوں سے کہیں زیادہ ظالم اور ستم شعار ثابت ہوئی۔ رومن امپائر کی اگلی دو سو سال کی تاریخ مذہبی تشدد، تنگ نظری اور فرقہ وارانہ کشمکش کی مسلسل داستان ہے۔

چنانچہ قیصر شاؤ ذوسیوس Theodocius (زمانہ ۳۷۹-۶۳۹ء) کے تخت نشین ہونے پر رومی مملکت کے تمام باشندوں کو جبریہ عیسائی بنانے کی کارروائی پر سختی سے عمل کیا گیا۔ پادریوں نے بلا کسی استثناء کے تمام مندروں کو برباد کرنا شروع کیلئے مگر سرافیس کے مندر کے معاملے میں بلوہ ہو گیا۔ بڑی خوں ریزی کے بعد عیسائیوں نے اسے منہدم کر کے گر جانا لیا۔ اس مذہبی جنون کا افسوسناک پہلو یہ تھا کہ سرافیس کی لائبریری، جو بطلیموس فیلاڈلفیوس کی لائبریری (مشہور کتب خانہ اسکندریہ) کے جل جانے پر قائم ہوئی تھی، ۳۹۱ء میں اس تعصب و تنگ نظری کا شکار ہو گئی اور اس کے بعد کریفٹن ملنی کے لفظوں میں :

"چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کا وجود نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانے کی نگہداشت کی زحمت گوارا کی ہو۔"

شاؤ ذوسیوس کے آخر عہد میں سائرل (Cyril) مصر کا اسقف اعظم بنا۔ اس نے فلسفے کے مدارس کو بھی اپنے تعصب و تنگ نظری کا نشانہ بنایا، کیونکہ اس کے خیال میں یہی مدارس فلسفہ جاہلیت و وثنیت کے مرکز تھے۔ اس کے ایسا سے فلاسفہ پر حملہ ہوا۔ اس تعصب و تنگ نظر

کا تاریک ترین پہلو عقیل و فہیم ہائی ہیشیہ ( Hypatia ) کا دردناک قتل تھا جو اسکندریہ کی  
 زوفلاطونی جماعت کی صدر تھی۔ تاریخ فکر انسانی کا یہ گھناؤنا سانحہ ۴۱۵ء میں پیش آیا۔  
 پادریوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا۔ انہوں نے علم و حکمت کی ترقی کو بھی قانوناً بند کر دیا۔  
 اس سلسلے میں اُن کی تنگ نظری کا شدید ترین حملہ منطق پر ہوا۔ چنانچہ ابن ابی اصیبعہ نے فارابی  
 سے نقل کیا ہے :

”جاءت النصرانية فبطل التعليم من رومية وبقی بالاسكندرية الى ان  
 نظر ملك النصرانية في ذلك واجتمعت الاساقفة وتشاوروا فيما يترک من  
 هذا التعليم وما يبطل فراؤا ان تعلم من كتب المنطق الى آخر الاشكال  
 الوجودية ولا يعلم ما بعده لانهم راؤا ان في ذلك ضرراً على النصرانية  
 وان فيما اطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرته دينهم۔ فبقی الظاهر من  
 التعليم هذا المقدار وما ينظر فيه من الباقي مستوراً الى ان كان  
 الاسلام بعده بمدة طويـلة ..... وکان الذي يتعلم في ذلك لوقت  
 الى آخر الاشكال الوجودية ۲۳“

(عمون الابناء فی طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ)

(مسیحیت کا زمانہ آیا اور شہر روم میں فلسفہ کی تعلیم ختم کر دی گئی۔ صرف اسکندریہ میں باقی رہی۔ یہاں  
 تک کہ عیسائیوں کے بادشاہ نے اس مسئلہ پر غور کیا اور پادری لوگوں نے جمع ہو کر باہم مشورہ کیا کہ اس  
 میں سے کتنی تعلیم باقی رہنے دی جائے اور کتنی ختم کر دی جائے۔ تو ان کی یہ رائے ہوئی کہ منطق کی  
 آٹھ کتابوں میں سے ”اشکال وجودیہ“ کے آخر تک پڑھایا جائے اور اس کے بعد کی پانچ کتابیں  
 نہ پڑھائی جائیں کیونکہ ان کی رائے میں اس سے عیسائی مذہب کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا  
 اور جس حصے کے پڑھنے پڑھانے کی اجازت دی تھی، اس سے لوگ اپنے مذہب کی تائید میں  
 مدد لے سکتے تھے۔ پس تعلیم کی اتنی ہی مقدار کا رواج رہا اور باقی حصہ مسترد رہا، یہاں تک کہ  
 عرصہ دراز کے بعد اسلام مبعوث ہوا ..... اور اس زمانہ میں جو پڑھایا جاتا تھا وہ اشکال  
 وجودیہ کے آخر تک تھا۔)



فارابی کی اس روایت کی تصدیق رینان اور اسٹینشنڈرنے بھی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ارسطو  
 طالیسی منطق کے سرِ پانی تراجم ہمیشہ "انالوطیقاے اولیٰ" (Analyticae Prior) کی ساتویں  
 فصل پر ختم ہو جاتے ہیں۔

ایسے جہت شکن حالات میں فلسفے کا باقی رہنا تقریباً ناممکن تھا، چنانچہ ماکس بائر ہوت  
 Max Meirhof لکھتا ہے :

"اس زمانہ میں کسی عام مدرسہ فلسفہ کا وجود فرض کرنا بھی مشکل ہے کیونکہ اس وقت سے مذہبی تعصب  
 بڑھ گیا اور اس نے دینی معلمین و ملازمہ کے لیے زندگی دشوار کر دی۔"

اسی تنگ نظری و تعصب کا نقطہ عروج ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی (۶۵۲۹ء) تھا۔  
 اس کے بعد سے یورپ کی تاریخ میں وہ دور شروع ہوا جو "قرنِ مظلمہ" (Dark Ages) کے  
 نام سے مشہور ہے۔ چنانچہ اس زمانے کے یورپ کی علمی و ثقافتی حالت کے بارے میں ایک فرانسیسی  
 مورخ لکھتا ہے :

"۶۵۲۹ء سے لے کر جبکہ قیصر جیٹینان نے یونانی مدارس کو بند کر دیا تھا، ۱۱۳۴ء تک  
 جبکہ ڈیکارٹ کی مقالات برمنابج، شائع ہوئی، نیند کی ماتی انسانیت نے غور و فکر کرنا ہی  
 چھوڑ دیا تھا، یایوں کہیے کہ علم و حکمت کے اہم مسائل کو تخیل و روایت کے حضور میں لانا ہی  
 بند کر دیا تھا۔"

اسی طرح قرونِ وسطیٰ کے علمائے مغرب کی مساعی فکر یہ کے بارے میں ایم۔ ڈی۔ ولف نے  
 دوسرے مورخین کے خیالات بریں طور نقل کیے ہیں :

"مثال کے طور پر ٹین کا خیال ہے کہ تیرھویں صدی کے فحول علماء مغرب کا زمانہ محض نالائقیوں  
 کا زمانہ ہے جو نفرت و حقارت کے سوا کسی اور بات کا مستحق نہیں ہے۔ اس تاریک عرصے  
 کی تہ میں جو تین صدیاں گزری ہیں، انھوں نے انسان کے عقلی ورثہ میں ایک نئے تصد  
 کا بھی اضافہ نہیں کیا۔ دوسرے لوگوں کی رائے ہے کہ قرونِ وسطیٰ پر سے صاف پھاند جانا  
 (نظر انداز کر دینا) ہی بہتر ہے۔ یہ لوگ اس زمانے کو انسانیت کے لیے موجب ننگ و  
 عار سمجھتے ہیں۔"

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس مرحومہ نے مذہب کے گہوارے کے اندر علم و ثقافت کی زیادہ پادری طبقہ کے ہاتھ میں تھی، جن کے متعلق بیکن لکھتا ہے :

”ان کے علوم نے رو باخطاط ہو کر اس طرح بے کار اور غیر صالح مباحث کی شکل اختیار کر لی تھی جس طرح کوئی حضورِ سرور متعین ہو جاتا ہے۔“

بہر حال مشرقی یورپ میں جہاں باز نطنی حکومت قائم تھی، ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی نقل بندی کے بعد کوئی نام کا بھی عالم پیدا نہیں ہوا، چنانچہ ایم۔ ڈی ولف لکھتا ہے :

”وظائفیت کے آخری علمبردار تھامس پیوس اور برٹلس وغیرہ کے باز نطنی (مشرقی رومن امپائر) کے ساتھ تعلقات آمد و رفت تھے لیکن ان کے بعد آٹھویں صدی عیسوی سے پہلے ہمیں وہاں کوئی قابل ذکر نام نہیں ملتا۔“

اور آٹھویں صدی عیسوی کا یہ ”قابل ذکر نام“ یوحنا دمشقی کا ہے جو تاریخ سے زیادہ افسانہ بننے کا مستحق ہے۔

ساتویں صدی عیسوی میں ہرقل نے قدیم علمی عظمت کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی، مگر یہ سب بیکار ثابت ہوئی، چنانچہ ایم۔ ڈی ولف لکھتا ہے :

”مشرق کے عیسوی شاہنشاہوں نے فلسفہ کا مدرسہ جاری کرنے کی کئی بار کوشش کی تاکہ نیا دار السلطنت ایتھنز اور اسکندریہ کا حریف بن جائے..... مشرق میں شاہنشاہ ہرقل نے اسکندریہ کے ایک استاد کو قسطنطنیہ بلایا تاکہ اس کی تعلیم سے باز نطنی ذہانت و فطانت اپنے عجز سے بیدار ہو جائے۔ مگر یہ سعی، سعی لا حاصل ہی ثابت ہوئی۔ متوقعہ بیداری کو ظہور میں آنے کے لیے ابھی نسلوں درکار تھیں۔“

## ۴۔ مغربی یورپ

اس سے بدتر حال مغربی یورپ کا تھا، جس کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

”ساتویں اور آٹھویں صدی غالباً ہماری مغربی یورپ کی تہذیبی تاریخ کا تاریک ترین زمانہ ہے۔ یہ لانتہا جہالت اور بربریت کا عہد تھا، جس کی تباہ کاریوں اور فسادات گروہوں کے اندر کلاسیکی دور ماضی کے ادبی اور جالیاتی کارنامے گم ہو کر رہ گئے تھے۔“

غرض اس عہد تاریک کا یورپ جہالت و پسماندگی کی اندھیری کوٹھری بنا ہوا تھا، چنانچہ ڈریپر لکھتا ہے :

”یورپ کے ان قدیم باشندوں کے بارے میں شکل ہی سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ بربریت و وحشت کی منزل سے آگے ترقی کر چکے تھے۔ ان کے بدن ناپاک تھے، دماغ توہمات سے بھرے ہوئے تھے، یہ لوگ مرادوں کی کرات اور جھوٹے ادعائی تبرکات کے متعلق ہر قسم کے بے سرو پا افسانوں پر اعتقاد کامل رکھتے تھے۔“

## (ب) اسلامی ثقافت کا طلوع و عروج

### ۱۔ عمومی جائزہ

قرن وسطیٰ کے یورپ کی ظلمت و جہالت کے مقابلے میں اس عہد کی اسلامی دنیا کی علمی و ثقافتی عظمت و رفعت کا تذکرہ انتہائی نظر فرور ہے۔ ڈریپر عہد تاریک کے یورپ کی جہالت و پسماندگی پر نفرین بھیجنے کے بعد رقم طراز ہے :

”(اس کے مقابلے میں اندلس کی اسلامی تہذیب کس قدر خوش آئند معلوم ہوتی ہے)

جبکہ ہم یورپ کے جنوبی مغربی گوشہ اسپین پر نظر ڈالتے ہیں، جہاں بالکل ہی مختلف حالات کے تحت علم و حکمت کے انوار تاباں کی روشنی پھوٹی پڑ رہی تھی۔ مغرب میں ہلال (اسلامی تہذیب) بد کامل بن کر مشرق (وسطی یورپ) کی طرف جانے والا تھا۔“

دوسرے مقام پر یہ مصنف اندلس (اسپین) کے مسلمان حکمرانوں کی علمی سرپرستی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے :

”جنہیں عربوں کو اسپین میں مضبوطی سے قدم جانے کا موقع ملا، وہی انہوں نے

ایک روشن دور کا آغاز کیا.... قرطبہ کے امیروں نے خود کو علم و ادب کا سرپرست بنا کر متاثر کر لیا اور ذوقِ سلیم کی ایک ایسی مثال قائم کر دی جو یورپ کے دسی حکمرانوں کی حالت کے بالکل برعکس تھی۔“

اس کے بعد وہ ان کی علمی سرپرستیوں کا اجمالی جائزہ پیش کرتا ہے :

”انہوں نے بڑے بڑے شہروں میں لائبریریاں قائم کیں۔ کہا جاتا ہے کہ ستر سے زیادہ لائبریریاں اُس زمانے میں موجود تھیں۔ ہر مسجد کے ساتھ ایک عوامی مکتب ہوتا تھا۔ جہاں غریبوں کے بچوں کو نوشت و خواند اور قرآن مجید کی تعلیم دی جاتی تھی۔ صاحب استطاعت لوگوں کے لیے علمی مجالس (اعلیٰ مدارس) تھے، جہاں ایک بڑا عالم صدر ہوتا تھا۔ قرطبہ، غرناطہ اور دوسرے بڑے شہروں میں یونیورسٹیاں تھیں۔ ان یونیورسٹیوں میں بعض پروفیسر..... ریاضی و ہیئت کی تعلیم دیتے تھے.... ان کے علاوہ مخصوص فنون کے واسطے خصوصی مدارس تھے، بالخصوص طب کے لیے۔“<sup>۳۲</sup>

ایک اور فاضل کارادی دو (Cara de Vaux) نے لیگیسی آت اسلام

رتبہ آرنلڈ کے اندر اپنے مقالے ”ریاضی و ہیئت“ میں لکھا ہے :

”عربوں (مسلمانوں) نے اُس زمانہ میں اعلیٰ تعلیم اور علم و حکمت کے مطالعہ کو زندہ رکھا جبکہ مسیحی مغرب (یورپ) بربریت و جہالت کے ساتھ جان توڑ لڑائی لڑ رہا تھا۔ ان کی علمی سرگرمیوں کا عہد نویں دسویں صدی میں متعین کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان کی یہ سرگرمیاں پندرہویں صدی تک جاری رہیں۔ بارہویں صدی کے بعد ہر وہ شخص جسے علم و حکمت کا ذرا سا بھی شوق ہوتا یا حصولِ علم کی تھوڑی سی بھی خواہش ہوتی تو وہ یا مشرق (بغداد) کا سفر کرتا یا اسپین کا۔“<sup>۳۳</sup>

آج فرزندِ انِ مشرقِ یورپی و امریکی جامعات میں جا کر حصولِ تعلیم کو فضل و کمال کا طرہ متیاز سمجھتے ہیں اور ایسا ہونا بھی چاہیے۔ اسلام اپنے پیروؤں پر طلبِ علم کے لیے اقصائے عالم کے سفر کو فرض گردانتا ہے۔ وہ علم و حکمت کو مردِ مومن کی متاعِ گمشدہ قرار دیتا ہے اور یہاں بھی وہ مل سکے اُسے حاصل کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ لیکن ایک زمانہ ایسا بھی گزرا ہے۔ یورپی فضلاء عالمِ اسلام کے علمی سفر کو تمنغائے فضل و کمال اور سرمایہٴ فخر و مباہات سمجھتے تھے۔ چنانچہ ڈریسپر لکھتا ہے کہ تحصیلِ علم کے لیے اسپین کا سفر شایقینِ علم و حکمت نے دسویں صدی کی سبھی ہی سے شروع کر دیا تھا :

”دسویں صدی کی سبھی ہی سے جن لوگوں کو حصولِ علم کا شوق ہوتا، یا تہذیب و ثقافت کا ذوق

رکھتے، وہ ہمایہ ملک سے اسپین پہنچے اور بعد کے زمانے میں تو اس رسم پر لوگوں کا عمل بہت زیادہ بڑھ گیا، بالخصوص جبکہ گریٹ نے اپنی غیر معمولی ترقی سے ایک شاندار مثال قائم کر دی۔ کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، وہ قرطبہ کی اسلامی یونیورسٹی ہی سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد پوپ کے عہدہ پر فائز ہوا۔<sup>۳۱</sup>

مگر قرون وسطیٰ کے یورپی فضلاء میں گریٹ (جو آگے چل کر سلوسٹر دوم کے نام سے پاپاے روم بنا) ہی اکیلا شخص نہیں ہے، جس نے اسلامی اسپین کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی ہو۔ قرطبہ اور غرناطہ کی یونیورسٹیاں اُس زمانے میں یورپی فضلاء سے بھری رہتی تھیں اور یہیں سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد وہ مغربی تہذیب و ثقافت کے شمع بردار بنتے تھے۔ ڈیریپر لکھتا ہے:

”اسپین کی یونیورسٹیاں اقطاع یورپ کے طلباء دینیات سے بھری رہتی تھیں۔ پیٹر دی دیزیل جو ایلارڈ کا دوست اور مرئی تھا، جس نے قرطبہ میں کافی وقت گزارا تھا اور جو نہ صرف روانی سے عربی بول سکتا تھا، بلکہ جس نے قرآن کریم کا لاطینی زبان میں ترجمہ بھی کیا تھا، بیان کرتا ہے کہ جب وہ پہلی مرتبہ اسپین پہنچا تو اُس نے دیکھا کہ یورپ حتیٰ کہ انگلستان کے بہت سے تعلیم یافتہ اشخاص وہاں بیٹیت کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔“<sup>۳۲</sup>

ڈیریپر نے اسلامی اسپین ہی کی علمی سرگرمیوں کا خصوصیت سے مطالعہ کیا تھا، ورنہ اسپین سے زیادہ علم و حکمت کا چرچا عراق و ایران میں تھا۔ مگر اس کے تذکرے کے لیے ایک مستقل مضمون درکار ہے۔

## ۲۔ فضلاء اسلام

جن فضلاء روزگار نے اسلامی ثقافت کے فروغ میں حصہ لیا، ان کی تعداد حد و حساب سے باہر ہے، لیکن ان میں سے جن باکمالوں نے نیکو انسانی کی تاریخ میں سنگ میل کی حیثیت حاصل کر لی ہے، اُن میں سے بعض مشاہیر کا گوشوارہ ذیل میں دیا جاتا ہے۔

الف۔ منطق و فلسفہ: ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی، ابو العباس احمد بن الطیب السرخسی، ابو زید احمد بن ہبل البغلی، ابو نصر الفارابی، ابو الحسن العامری، فیثخ بعلی سینا، ابو العباس اللوکری، عمر انجم، ابو البرکات بغدادی، ابن بابہ، ابن طفیل، ابن رشد،

شهاب الدین سهروردی مقتول، امام فخر الدین رازی، محقق نصیر الدین طوسی، علامه قطب الدین شیرازی، سراج الدین ارموی، افضل الدین غونجی، اثیر الدین امیری، نجم الدین کاتبی، محقق دوانی، مرزا جان شیرازی، میرزا قرداماد، ملا صدر الدین شیرازی، ملا محمود جوینوردی، میرزا هدیه، ملا محبت الله بهاری۔

ب۔ طب : علی بن ابن الطبری، ابوبکر محمد بن زکریا الرازی، علی بن العباس المجوسی، ابو منصور قمری، شیخ بوعلی سینا، ابن رضوان مصری، ابو القاسم زهرادی، ابن زهر، علی بن عیسیٰ الکمال، ابن النفیس۔

ج۔ ریاضی و ہندسہ : محمد بن موسیٰ الخوارزمی، عباس بن سعید الجوهری، سند بن علی، بنو موسیٰ، علی بن عیسیٰ المامانی، ابو العباس فضل بن حاتم النیریزی، ابراہیم بن سنان، ابوکامل شجاع بن اسلم، ابوجعفر الخازن، ابوالوفاء البوزجانی، ابوسہل و یحییٰ بن رستم الکوسی، ابونصر بن عراق، ابن البیثم، ابوالجود، ابوبکر الکرخی، الاتاذ الخفص، ابوالحسن علی بن احمد انسوی، عمر خیام، ابوالفتح محمود اصفہانی، محقق نصیر الدین طوسی، شمس الدین سمرقندی۔

د۔ ہیئت : محمد بن ابراہیم الفزاری، یعقوب بن طارق، محمد بن موسیٰ الخوارزمی، یحییٰ بن ابی منصور، خالد بن عبد الملک المروزی، عباس بن سعید الجوهری، سند بن علی، الکندی، حبش الحاسب، ابو معشر البلخی، ابو حنیفہ الدینوری، جابر بن سنان البتانی، ابو العباس فضل بن حاتم النیریزی، سلیمان بن عصمہ، عبد العزیز الباشمی، ابوجعفر الخازن، ابن الاعلم، کوثر ابن لبان، احمد بن عبد الجلیل السجری، عبد الرحمن الصوفی، ابوسہل و یحییٰ بن رستم الکوسی، ابوالوفاء البوزجانی، ابو حامد الصغانی، ابو محمود الخجندی، ابوالحسن علی بن احمد انسوی، ابونصر بن عراق، ابوریحان البیرونی، محمد بن احمد العموری، عمر خیام، ابوالفتح عبد الرحمن الخازن، ابن یونس (صاحب الزیج الحاکمی) ابن الصفار، ابن السمع، الزرقیال، بہاء الدین ابو محمد الخرقی، محقق طوسی، قطب الدین شیرازی، محی الدین مغربی، محمود بن عمر الجعفی، الف بیک، غیاث الدین کاشی، قاضی زادہ رودی، مولانا علاء الدین قوشچی، میرم چلی، ملا فزید نجم، امام الدین ریاضی، مرزا خیر الله ہندس۔

جغرافیہ : ابن خردادبہ، ابن واضح البقونی، ابوالحسن المسعودی، ابن رستہ،

الجہانی، ابن الفقیہ، ابن حوقل، المقدسی ابن حاتم الجہانی، الادریسی، ابوالفداء، البکری،  
یاقوت، حمد اللہ مستوفی۔

تاریخ: ابن اسحاق، ابن ہشام، الواقدی، ابن سعد، المدائنی، الکلبی، البلاذری،  
ابو الحسن المسعودی، ابن قتیبہ، ابن جریر الطبری، ابوریحان البیرونی، ابن مسکویہ، ابن الاثیر،  
ابن الکثیر، ابوالفداء، ابن خلدون، عطا ملک جوینی، حمد اللہ مستوفی، رشید الدین فضل اللہ،  
ابن النذیم، قاضی ضاحہ اندلسی، شہرستانی، ابن القطی، ابن ابی اصیبعہ، ابوالحسن  
البیہقی، منہاج سراج جوزجانی، ضیاء الدین برنی، ابوالفضل، عبد القادر بدایونی، فرشتہ وغیرہم۔  
یہ تودہ فضلاء ہیں جو صرف دنیوی علوم میں اپنے اپنے وقت کے باکمال تھے۔ یہ علمائے  
دنیا تو ان کی تعداد لاکھوں تک پہنچتی ہے۔

### ۳۔ مسلمانوں کے علمی کمالات

لیکن یہ حضرات محض عالم ہی نہیں تھے بلکہ جید مفکر بھی تھے، جن کی دقت نظر اور جدت فکر  
نے علم و حکمت کے ذخیرے میں بیش بہا اضافے کیے۔ ذیل میں نمونہ صرف ریاضی و ہیئت  
میں ان کی عبقریت کے متعلق مبصرین یورپ نے جو تبصرہ کیا ہے، درج کیا جاتا ہے۔

والفضل ما یشہد بہ الاعداء (ما شہدت بہ الاعداء)  
(بڑائی تو وہی ہے جس کا اقرار مخالفین بھی کریں)  
کارادی و لکھا ہے :

”عربوں (مسلمانوں) نے سائنس میں واقعی بڑے کمالات حاصل کیے۔ انھوں نے صفر کا  
استعمال (یا ترقیم اعداد کا طریقہ) سکھایا، اگرچہ انھوں نے اسے ایجاد نہیں کیا تھا اور اس طرح  
وہ روزانہ زندگی کے علم الحساب کے بانی بن گئے۔ انھوں نے علم الجبر و المقابله کو ایک تحقیقی علم  
بنادیا اور اسے بہت زیادہ ترقی دی۔ انھوں نے تحلیلی ہندسہ کی بنیاد ڈالی۔ اس بات میں  
کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ علم المثلثات المستویہ اور علم المثلثات الکرودیہ کے بانی تھے جو  
صحیح بات تو یہ ہے کہ ان کے زمانے سے پہلے وجود ہی میں نہیں آئے تھے۔ علم الہیئت میں  
انھوں نے قیمتی مشاہدات کیے آئے۔“

اسی طرح مشہور مورخ ریاضیات کا جوری نے ”تاریخ ریاضیات“ میں لکھا ہے :

”پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عربوں نے ریاضیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا لیکن حالیہ تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ انھیں اور بعض نظریات کا شرف ملنا چاہیے جو اس سے پہلے بعد کے لوگوں (اہل یورپ) کی دریافت سمجھے جاتے تھے۔“<sup>۳۹</sup>

کا جو ری نے دوسری جگہ لکھا ہے :

”ہم عربوں میں ایک قابل تعریف علمی سرگرمی پاتے ہیں، خوش قسمتی سے انھیں ایسے فرما زو ملے تھے، جنھوں نے اپنی جو دوسرا سے علمی تحقیقات کی ترقی میں بڑی مدد دی، خلفاء کے دربار میں اہل علم کے لیے کتب خانوں اور رسد گاہوں کا انتظام تھا۔ عرب مصنفین نے ہیئت اور ریاضی میں بکثرت کتابیں تصنیف کیں۔“

اس کے ساتھ اُس نے مسلمانوں پر جدتِ فکر سے محروم ہونے کے الزام کی تردید بھی کی ہے۔ وہ کہتا ہے :

”کہا گیا ہے کہ عرب عالم تھے مگر عبقری نہیں تھے۔ لیکن اُن کی تصنیفات کے جدید مطالعہ سے ہم مجبور ہیں کہ اس بارے پر نظر ثانی کریں۔ انھیں بہت سے اہم کمالات کا شرف حاصل ہے۔ انھوں نے درجہ سوم کی مادیات کو ہندسی طور پر حل کیا، علم المثلثات کو نمایاں درجہ تک مکمل کیا اور ریاضی، طبیعیات اور علم المثلثات میں بکثرت اہم اضافے کیے۔“<sup>۴۰</sup>

خصوصیت کے ساتھ اُس نے اُن کی الجبرائی دریافتوں کے بارے میں لکھا ہے :

”عرب درجہ دوم کی مادیات کو ہندسی حل سے واقف تھے۔ اب تیسرے درجہ کی مادیات کو ہندسی طور پر حل کرنے کی کوشش کی گئی.... فصولِ مخروطیہ کے تقاطع کی مدد سے درجہ سوم کی مادیات کو حل علم الجبر والمقابلہ کی ترقی میں عربوں کا سب سے بڑا کارنامہ ہے.... لیکن مغرب (یورپ) میں عربوں کا تیسرے درجہ کی مادیات کو حل قریبی زمانے تک غیر معلوم تھا۔“<sup>۴۱</sup>

اسی طرح اس نے اُن کی ہیئتِ سرگرمیوں کے بارے میں لکھا ہے :

”ہیئتِ جداول (زیجیں) اور آلاتِ رصدیہ مکمل کیے گئے۔ رصد خانے تعمیر کیے گئے اور مسلسل مشاہداتِ فلكی کے قلمبند کرنے کا انتظام کیا گیا۔“<sup>۴۲</sup>



طب کے اندر چھ صدیوں تک شیخ بوعلی سینا کی کتاب "القانون" یورپی یونیورسٹیوں میں داخل نصاب رہی۔ اس سے پہلے علی بن العباس الجوسی کی "کامل الصناعہ" کا رواج تھا۔ ان کے علاوہ ابو بکر بن زکریا الرازی کی بہت سی طبی تصانیف دہاں مروج تھیں۔

۴۔ مسلمانوں کے اور بچل علمی نظریات

ادپر کا جوری کا قول مذکور ہو چکا ہے :  
 "کہا گیا ہے کہ عرب عالم تھے مگر عبقری نہیں تھے لیکن اُن تصنیفات کے جدید مطالعہ سے ہم مجبور ہیں کہ اس رائے پر نظر ثانی کریں۔ انھیں بہت سے اہم کمالات کا شرف حاصل ہے۔"

مگر یہ ایک انصاف پسند مورخ کا اجمالی تبصرہ ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مسلمانوں کے اور بچل علمی نظریات کا تفصیلی تذکرہ مرتب کیا جائے۔

یونانی منطق میں صرف قیاس ( Syllogism ) کو اہمیت دی جاتی تھی۔ استقراء ( Induction ) اور تمثیل ( Analogy ) کو درخور اعتناء نہیں سمجھا جاتا تھا۔ مگر منطق کے مسلمان نقادوں نے "استقراء" کی اہمیت پر بھی زور دیا اور فقہائے کرام نے "تمثیل" کے مباحث کا بڑی دقت نظر سے مطالعہ کیا۔

طب میں "دوران خون" کے نظریہ کا انکشاف ہاروے کا کا نامہ بتایا جاتا ہے۔ مگر اس کا شرف ابن النفیس کو پہنچتا ہے۔

ہیئت میں گردش ارضی کے نظریے کا انتساب کوپرنیکس کی جانب کیا جاتا ہے۔ مگر آج سے ایک ہزار سال پہلے اس نظریہ کا سرگرم علمبردار احمد بن عبد الجلیل السجری تھا جس نے اپنا اصطلاح ہی اس اصول پر بنایا تھا کہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے۔ عرصے تک بیرونی بھی اس نظریے کی طرف مائل رہا۔

قر کے اختلاف ثالث کی دریافت کا شرف ٹیکوبر ہے کو دیا جاتا ہے مگر اس کا متق ابو الوفاء البوزجانی ہے۔

کا جوری کا مرقوم الذیل تبصرہ بھی توضیحی مطالعہ و تحقیق کا مقصود ہے :

پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عربوں نے ریاضیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ لیکن حالیہ تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ انھیں ان اور بحل نظریات کا شرف ملنا چاہیے جو اس سے پہلے بعد کے لوگوں (اہل یورپ) کی دریافت سمجھے جاتے تھے۔

مثلاً اقلیدس کے "خطوط متوازی کے معادروہ (Parallel Postulate)

کا وہ بدل جو پہلے فیرو صاحب کے علوم متعارفہ (Playfairs' Axion) کے نام سے موسوم ہے ایک انگریز ہندوستان پلے فیر کی دریافت بتایا جاتا ہے جسے اس نے اپنے "اصول اقلیدس" کے ایڈیشن مرتبہ ۱۷۹۵ء میں لکھا تھا۔ بعد کے ریاضی دانوں نے بڑی فراخ دلی کے ساتھ اس کی داد دی۔ مگر آج اُس بد نصیب کو کوئی نہیں جانتا جس نے سب سے پہلے اسے دریافت کیا تھا۔ وہ غریب ابن الہیثم تھا جس نے پلے فیر سے آٹھ سو سال قبل اس حقیقت کو پایا تھا اور پلے فیر سے کوئی ساڑھے پانچ سو سال قبل محقق طوسی نے اپنے "الرسالہ الشافیہ" میں اس کو بالتصریح ابن الہیثم کی طرف منسوب کیا تھا۔ پلے فیرو صاحب کا علوم متعارفہ حسب ذیل ہے :

"Two intersecting straight lines can not be parallel to one and the same."

اور بعینہ یہی الفاظ ابن الہیثم کے ہیں :

"المخطان المستقيمان المتقاطعان لا يوازيان خطاً واحداً مستقيماً"

(ایک دوسرے کو کاٹنے والے دو خط مستقیم ایک ہی خط مستقیم کے متوازی نہیں ہو سکتے)

مثلث کے رقبہ کا ضابطہ جو تمام ارضی مساحت (Geodetic Survey)

کی بنیاد ہے یعنی

$$\text{Area of } \triangle ABC = S(S-a)(S-b)(S-c)$$

$$\text{Where } S = \frac{a+b+c}{2}$$

اس ضابطہ کے دریافت کنندہ کا نام معلوم نہیں لیکن مغرب کے تفوق کے نتیجے میں اسے ایرن اسکندرانی کی دریافت بتا دیا جاتا ہے حالانکہ یہ عہد اسلام کے مسلمان ہندوؤں کے

ایک مشہور خاندان کی دریافت ہے جو تاریخ میں بنو موسیٰ کے نام سے مشہور ہے۔ بنو موسیٰ نے ہندی مسائل پر ایک رسالہ بعنوان "رسالہ فی ساحتہ المکرہ" لکھا تھا اس کے اندر جن مسائل کے باب میں انھوں نے مقدمین میں سے کسی کی خوشہ چینی کی تھی۔ بڑی فراخ دلی کے ساتھ اس کی صراحت کر دی ہے اور جن کے باب میں وہ کسی کے رہین منت نہیں ہیں۔ ان کی بھی تصریح کر دی ہے۔ مثلث کے رقبہ کا ضابطہ بھی ان کی تصریح کے مطابق انھیں کی دریافت ہے۔

علم المثلثات المکر دیہ کا مشہور ضابطہ

$$\frac{\sin A}{a} = \frac{\sin B}{b} = \frac{\sin C}{c}$$

جس نے بطلیموس کی "شکل القطاع" کے پیچیدہ اعمال سے ہندسین کو بے نیاز کر دیا تھا نیپیر کی جانب منسوب کر کے

Napier's Analogy

کے نام سے موسوم کر دیا جاتا ہے مگر یہ مسلمان ہندس ابو الوفاء البوزجانی یا ابونصر بن عراق (استاد البوریحان البیرونی) کی دریافت ہے۔ مزید تفصیل موجب طوالت ہوگی۔

غرض یورپ جو آج علم و حکمت کی روشنی سے بے قعہ نور بنا ہوا ہے، عرصے تک مسلمانوں ہی سے کسب نور کرتا رہا۔ پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

"مغربی یورپ عربی متون کے تراجم نیز عرب فلاسفہ کے نظا ہائے فکر اور ان کی شروح کے ذریعہ سب سے پہلے ارسطاطالیسی تصانیف سے واقف ہوا۔" ۴۶

تھلی دوسری جگہ لکھتا ہے :

"ریاضیات، علم الہیئت اور طب میں یونانیوں کے شاہکار ..... ارسطو اور اس کے بعض یونانی شارحین کی تصانیف ..... اور شاہیر عرب اور یہودی فلاسفہ اور ارسطو کے شارحین (کی کتابیں) ان لاطینی تراجم کے ذریعہ متعارف ہو رہی تھیں، جو عربی متون سے کیے گئے تھے۔" ۴۷

یہ ہے اسلامی ثقافت کا ایک محل خاکہ جو یقیناً آتا ہی تا بناگ و درخشاں ہے جس قدر اس کا پس نظر تاریک و مظلم تھا۔ اس پر اس کے شعبین کی پس ماندگی کے پیش نظر شکل ہی سے یقین آئے گا۔ مگر آنا چاہیے کیونکہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے جسے معاندین کی مخالف سرگرمیاں بھی جھٹلا نہیں سکتیں، بلکہ وہ اس کی تصدیق پر مجبور ہیں

والفضل ما يشهد به الاعداء

کیا تاریخ کا اس جیسا درخشاں دور اس بات کا مستحق نہیں ہے کہ اس کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے اور اس کے ان گوشوں کو جو اس درخشاں دور کے نام لیاؤں کی غفلت سے اوجھل ہو چکے ہیں تحقیقی سرگرمیوں کا موضوع بنایا جائے۔

(باقی)

## مصادر و مراجع :

- ۱۔ قاضی صاعد اندلسی : طبقات الامم۔ ۶۸
- ۲۔ ایضاً۔ ۵۰
- ۳۔ عبدالرحمن الصوفی : کتاب صور الکواکب۔ ۷
- "وجدت فی الافواء کتباً کثیرۃ اتمھا و اکملھا فی فنہ کتاب ابی حنیفۃ الدینوری فانہ یدل علی معرفۃ تامۃ بالانخبار الوارده عن العرب فی ذلک و اشعارھا و اسماعھا فوق معرفۃ غیرہ ممن اتفوا الکتب فی هذا الفن"
- (مجھے علم انوار میں بہت سی کتابیں ملیں مگر ان میں سب سے زیادہ مکمل ابو حنیفہ دینوری کی کتاب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُسے ان روایات کے اوپر جو اس باب میں عربوں سے منقول ہیں اور جو اشعار و اسماء اس باب میں ان سے مروی ہیں دوسرے مصنفین کتب انوار سے زیادہ معروف تھیں۔)

۴۔ ابن قتیبہ : کتاب الانوار

۵۔ ابوریحان البیرونی : الآثار الباقیہ عن القرون الخالیہ۔

۶۔ طبقات الامم۔ ۷۰

۷- ابن خلدون : مقدمه - ۲۲۳

۸- کرشن سین : ایران بهدساسانیان - ۵۷۴

۹- ابن خلدون : مقدمه - ۵۲۶

۱۰- طبقات الاثم -

۱۱- ولہلم نسل : مختصر تاریخ فلسفہ یونان

12. Thilly :— History of Philosophy P. 118

۱۳- مختصر تاریخ فلسفہ یونان

14. Thilly :— History of Philosophy P. 118

15. Ibid; p. 118

17. Thilly : History of Philosophy, p. 118

19. Thilly : History of Philosophy, p. 119

20. Wadsworth : History of Philosophy, p. 142

21. Thilly : History of Philosophy, p. 119

22. Crahan Milne : History of Egypt under Roman Rule, p. 95

۲۳- عیون الانباء فی طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ ، جلد ثانی - ص ۱۳۵

25. M. De. Wulf; Scholasticism Old and New, p. 6

26. Ibid, p. 5

27. Ibid, p. 4

28. M. De. Wulf : Medieval Philosophy, p. 223

29. Ibid, p. 21

40. Thilly : History of Philosophy, p. 132

31. Draper : History of Intellectual Development of Europe, vol. II. p. 42.

32. Ibid, p. 42

33. Ibid, p. 30

34. Ibid, p. 36

35. Arnold : Legacy of Islam, p. 377

36. Draper : History of Intellectual Development of Europe, vol. II. p. 36

37. Ibid, p. 30

38. Arnold: Legacy of Islam, p. 375

39. F. Cajori : History of Mathematics, p. 112
40. *ibid*, p. 111
41. *ibid*, 116
42. *ibid*, p. 112
43. *ibid*, p. 102
44. *ibid*, p. 112
45. *ibid*, 112
46. Thilly : History of Philosophy, p. 163
47. *ibid*, p. 162

# پردہ قرآن و حدیث میں ایک کتاب کا تعارف

وحید الدین خاں صاحب

حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة

تالیف : محمد ناصر الدین الابابانی (شامی)

صفحات : ۱۲۲ - قیمت : ۲۰۰ قرش - ناشر : المکتب الاسلامی، بیروت (لبنان)

ہمارے پیش نظر اس عربی کتاب کا میسر اڈیشن (۱۳۸۹ھ) ہے جو ابتدائی اڈیشنوں کے مقابلے میں مزید اضافوں کے ساتھ شائع کیا گیا ہے۔ اس میں مصنف کے بیان کے مطابق قرآن و حدیث کی روشنی میں پردے کے مسئلے کی تحقیق کی گئی ہے۔

مصنف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ عورت کا چہرہ لازماً پردے میں شامل نہیں ہے (وجه المرأة ليس بعورة) اگرچہ انھیں یہ بھی اعتراف ہے کہ اس کا چھپانا زیادہ بہتر ہے (الستر هو افضل) وہ ان لوگوں سے متفق نہیں ہیں جو چہرے کو اگرچہ لازمی طور پر ستر میں شامل نہیں سمجھتے۔ مگر فساد زمانہ کی بنا پر اباب فتنہ کی روک تھام کے لیے (سد الذریعہ) اس کو چھپانا ضروری قرار دیتے ہیں۔

اس سلسلے میں انھوں نے جن روایات سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک یہ بھی ہے :

عن عائشة رضي الله عنها قالت :  
كن نسام المومنات يشهدن مع النبي  
حضرت عائشہ نے فرمایا : سلم خواتین رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ فجر کی نماز میں شریک ہوتی

صلی اللہ علیہ وسلم صلاۃ المغرب متلفعات  
تھیں، چادر میں لپٹی ہوئی، پھر نماز کے بعد اپنے  
گھروں کو واپس جوتی تھیں اور اس وقت اتنا  
الصلاۃ لا یعرفن من الغلس (صفحہ ۳۰) اندھیرا ہوتا تھا کہ پہچانی نہیں جاتی تھیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ ان عورتوں کا چہرہ کھلا ہوتا تھا کیونکہ اگر چہرہ کھلا ہوتا ہو تو ان کو  
پہچاننے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ "اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں" یہ جملہ اس وقت  
بامعنی ہے جبکہ ان کا چہرہ، جس سے کہ آدمی حقیقتہً پہچانا جاتا ہے، کھلا ہوا ہو۔

اسی طرح عورتوں کے ہاتھ کے شامل ستر نہ ہونے کے سلسلے میں انھوں نے ابن عباس رضی  
کی مشہور روایت نقل کی ہے جس میں آیا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے سامنے  
تقریر فرمائی اور انھیں صدقے کی تلقین کی۔ اس کے بعد حضرت بلال رضی نے اپنا کپڑا پھیلا یا  
تو عورتیں اپنے چھلے اور انگوٹھی نکال نکال کر اس میں ڈالنے لگیں۔

اس روایت کو نقل کرنے کے بعد، صاحب کتاب، ابن حزم کا قول نقل کرتے ہیں؛  
فہذا ابن عباس بحضرة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
ابن عباس نے آنحضرت کی موجودگی میں عورتوں  
کے ہاتھوں کو دیکھا۔ پس ثابت ہوا کہ عورتوں کا  
ہاتھ اور چہرہ دونوں چھپانے والی چیزیں نہیں  
ہیں۔ البتہ ان کے سوا جسم کے جو حصے ہیں، ان کا  
فرض سترہ (۳۱)

چھپانا ضروری ہے۔

"آج کل کی عورتیں زیب و زینت میں جن بیہودہ طریقوں تک پہنچ گئی ہیں" وہ لکھتے  
ہیں "ان کو دیکھ کر میرا دل پھٹ جاتا ہے۔ مگر اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ وہ چیز جس کو اللہ  
نے مباح رکھا ہو، اس کو ہم حرام ٹھہرائیں۔" وہ لکھتے ہیں کہ قرآنی آیات، سنت محمدی اور  
آئنا رسل کے متبع سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت جب گھر سے باہر نکلے تو اس پر واجب ہے کہ  
وہ اپنے پورے بدن کو چھپائے اور اپنی زینت کا کوئی حصہ ظاہر نہ ہونے دے، ماسوا  
وجہ اور کفین (چہرہ اور دونوں ہاتھوں) کے۔

ان کی تحقیق کے مطابق شرائط حجاب حسب ذیل ہیں :



- ۱۔ پرے بدن کو چھپانا، اللہ جو مستثنیٰ کیا گیا ہو۔
- ۲۔ ایسا حجاب نہ اختیار کیا جائے جو بذات خود زینت بن جائے۔
- ۳۔ لباس باریک کپڑے کا نہ ہو جس سے بدن جھلکے۔
- ۴۔ کشادہ لباس ہو، تنگ نہ ہو۔
- ۵۔ خوشبو میں بسا ہوا نہ ہو۔
- ۶۔ مرد کے مشابہ نہ ہو۔
- ۷۔ کافر عورتوں کے مشابہ نہ ہو۔
- ۸۔ شہرت کا لباس نہ ہو۔

حجاب کی پہلی شرط کا ماخذ، مصنف کے نزدیک سورہ نور کی آیت ۳۱، اور سورہ احزاب کی آیت ۵۹ ہے۔ یہ دونوں آیتیں حسب ذیل ہیں :

اور کہدو مومن عورتوں سے کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی شرنگاہوں کی حفاظت کریں اور اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں۔ سوا اس کے جو اس میں سے ظاہر ہو جائے اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہیں اور اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں سوا اپنے شوہروں کے یا اپنے باپ پر یا اپنے شوہر کے باپ پر یا اپنے بیٹوں پر یا اپنے شوہر کے بیٹوں پر یا اپنے بھائیوں پر یا اپنے بھائیوں کے بیٹوں پر یا اپنی بہنوں کے بیٹوں پر یا اپنی عورتوں پر یا اپنی نژادوں پر یا جو طفیلی کے طور پر رہتے ہوں اور ان کو ذرا توجہ نہ ہو یا ایسے لوگوں پر جو عورتوں کے پرے کی باتوں سے ابھی ناواقف ہیں اور اپنے پاؤں زور سے نہ ماریں کہ ان کا منحنی زید معلوم	وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا، وَلْيَضْحَكُنَّ عَلٰى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ الْوَالِدِينَ أَوْ الْأَسْرَابَ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْوَلَدَ مِنَ النِّسَاءِ لَعَلَّهِنَّ بَارِجُهُنَّ لِيَعْلَمْنَ مَا يَخْفَيْنَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ۔
---	---

(نور - ۳۱)

ہو جائے۔ اور مسلمانو تم سب اللہ کے سامنے توبہ  
کر دو تاکہ تم فلاح پاؤ۔

دوسری آیت یہ ہے:

یا ایہا النبی قل لا یشاؤک و بناؤک و  
نساء المؤمنین یدنین علیہن من جلا  
بیدہن ذلک ادنی ان یعرفن فلا فی ذین  
وکان اللہ غفوراً رحیم۔ (احزاب ۵۹)

اے نبی کہدو اپنی بیویوں سے اور اپنی لڑکیوں سے  
اور مسلمانوں کی بیویوں سے کہ ٹکالیا کریں اپنے  
اوپر اپنی چادریں۔ اس سے جلدی پہچان ہو جایا  
کرے گی اور آواز نہ دی جائے گی اور اللہ بخشنے  
والا مہربان ہے۔

سورہ نور کی آیت کے سلسلے میں احادیث سے استدلال کرتے ہوئے انھوں نے اس  
قول کو ترجیح دی ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں الاما ظہر معنا سے وجہ اور کفین (چہرہ اور  
ہاتھوں) کا استثناء مراد ہے۔

سورہ احزاب کی آیت کے سلسلے میں، مختلف احادیث کا مطالعہ کرنے کے بعد،  
وہ لکھتے ہیں:

فیستفاد ما ذکرنا ان ستر المرأة لوجهها  
بیرقع او نحوھا مما هو معروف الیوم عند النساء  
المحصنات امر مشروع محمود وان كانت  
لا یجب ذلک علیھا، بل من فعل فقد  
احسن ومن لا فلا حرج (صفحہ ۳)

جو شوہد ہم نے درج کیے ہیں، ان سے ظاہر  
ہوتا ہے کہ عورت کا برقع یا اور کسی چیز سے اپنے  
چہرے کو بھپانا مشروع اور پسندیدہ ہے۔ اگرچہ  
وہ اس پر لازم نہیں، اس طریقے پر عمل کرنا احسن  
ہے مگر جو عمل نہ کرے تو اس پر کوئی حرج نہیں

۲۔ حجاب کی دوسری شرط، مصنف کی تحقیق کے مطابق یہ ہے کہ بذات خود زینت نہ  
ہو۔ قرآن میں اس کو "تبرج" کہا گیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوا ہے:

وقرن فی مینتک ولا تبرجن تبرج  
المجاهلیۃ الاولی فاقمن الصلوۃ و آتین  
الزکوۃ و اطعن اللہ و رسولہ انما یرید اللہ

اور تم اپنے گھروں میں قرار سے رہو اور قدیم زمانہ  
جاہلیت کے مطابق مست پھرو اور تم نماز قائم کرو  
اور زکوٰۃ ادا کرو اور اللہ اور اس کے رسول کی

ليذهب عنكم الرجل اهل البيت ويطهركم  
اطاعت کرو۔ اللہ کو یہ منظور ہے کہ اسے گھراؤ تو تم سے  
تطهیرا۔ (احزاب - ۳۳)  
آؤدگی کو دفعہ رکھے اور تم کو ہر طرح پاک رکھے۔

مصنف کے نزدیک، اس حکم کا منشا یہ ہے کہ عورت اپنی زینت اور محاسن کو اس طرح  
ظاہر نہ کرے کہ اس سے دیکھنے والوں میں میلان اور شہوت پیدا ہو۔ وہ لکھتے ہیں :  
والمقصود من الامر بالجلباب انما  
جلباب لٹکانے کا حکم اس لیے ہے کہ عورت کی  
سترنمیتہ المرأة فلا يعقل حينئذ  
زینت کو چھپایا جائے۔ اس لیے ناقابل تصور  
ان يکون الجلباب نفسه زينة۔  
ہے کہ جلباب خود بھی ایک زینت بن جائے۔

(صفحہ ۵۵)

مصنف لکھتے ہیں کہ تبرج سے بچنے کی اسلام میں اتنی زیادہ اہمیت ہے کہ اس کو شرک  
اور زنا اور سرقہ جیسی حرام چیزوں کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے  
متعلق حدیثیں جمع کر دی ہیں۔

۳۔ مصنف کی تقسیم کے مطابق حجاب کی تیسری شرط یہ ہے کہ کپڑا باریک نہ ہو :  
فان السترا لا يتحقق به ، واما الشفافة فانه  
کیونکہ اس کی موجودگی میں پردہ پردہ نہیں ہو سکتا  
یزید المرأة فتنة وزينة (صفحہ ۵۱)  
اور باریک کپڑا، جس سے بدن جھلکے، عورت کے  
زینت اور فتنہ میں اضافہ کرتا ہے۔

اس سلسلے میں انھوں نے مختلف حدیثیں نقل کی ہیں۔ مثلاً

سیکون فی آخر امتی نساء کاسیات عاریات  
میری امت کے آخری دور میں ایسی عورتیں ہوں  
گی جو پہن کر بھی ننگی دکھائی دیں گی۔

۴۔ حجاب کی چوتھی شرط، مصنف کے نزدیک، یہ ہے کہ کپڑا ڈھیلا ڈھالا ہو۔ اس  
سلسلے میں انھوں نے اپنی تائید میں مختلف حدیثیں نقل کی ہیں۔ آخر میں انھوں نے حضرت  
فاطمہ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ انھوں نے اس کو ناپسند کیا کہ مرنے کے بعد عورت کو ایسے  
کپڑے میں پٹایا جائے جس سے اس کا عورت ہونا ظاہر ہوتا ہو۔ نقل روایت کے بعد لکھتے  
ہیں :

فانظر الى فاطمة بضعة النبي صلى الله عليه وسلم  
كيف استقبلت ان يصف الثوب المرأة  
وهي ميتة فلا شك ان وصفه اياها وهي  
حية اقبح واقبح (صفحہ ۶۳)

پس دیکھو کہ نبی کی جگر گوشہ فاطمہ نے مردہ عورت  
تک کو ایسے کپڑے میں رکھنا بیع قرار دیا جس میں  
اس کی نسوانی اعضا ظاہر ہوتے ہوں۔ پھر زندہ  
عورت کا ایسے لباس میں ہونا تو اور زیادہ بُرا ہوگا۔

۵۔ حجاب کی پانچویں شرط یہ ہے کہ کپڑا خوشبو میں بسا ہوا نہ ہو۔

”بہت سی احادیث ہیں جو عورت کو اس سے روکتی ہیں کہ وہ خوشبو لگا کر باہر نکلے۔“ پھر یہ  
روایتیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

قال ابن دقيق العيد " وفيه حرمة الطيب  
على مريضة الخروج الى المسجد لما فيه من  
تحريك داعية شهوة الرجال " قلت  
فاذا كان ذلك حراما على مريضة المسجد  
فماذا يكون المحرم على مريضة السوق و  
الانارة والشوارع ، لا شك انه اشد  
حرمة واكبر اثما ، وقد ذكر الھيثمي في  
الزواجر ان خروج المرأة من بيتها  
متعطرة متزينة من الكبائر ولو  
اذن لھان وجھا۔ (صفحہ ۶۵)

ابن دقیق نے لکھا ہے کہ اس حدیث میں مسجد  
جانے والی عورت کے لیے خوشبو لگا کر نکلنے کو  
قرار دیا گیا ہے کیونکہ اس میں مردوں کے لیے شہ  
کا محرک پایا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں جب یہ مسجد  
جانے والی عورت کے لیے حرام ہے تو وہ عمدہ  
جو بازار اور راستوں اور سڑکوں پر جاتی ہیں ایہ  
ان کی حرمت اور ان کا گناہ شدید تر ہوگا۔ اور  
نے لکھا ہے کہ عورت کا معطر اور مزین ہو کر گھر  
نکلنا گناہ کبیرہ ہے خواہ اس کے شوہر نے اس  
اجازت دی ہو۔

۶۔ حجاب کی چھٹی شرط یہ ہے کہ لباس مردوں کے مشابہ نہ ہو۔ اس سلسلے میں انھوں

مختلف روایتیں نقل کی ہیں۔ مثلاً

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
المتشبهين من الرجال بالنساء و  
المتشبهات من النساء بالرجال۔ (صفحہ ۶۶)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مردوں  
لعنت کی ہے جو عورتوں کے مشابہ بنیں ، ا  
ان عورتوں پر لعنت کی ہے جو مردوں کے

اس سلسلے میں ان کی تحقیق یہ ہے :

ان اللباس اذا كان غالبه لبس الرجال ان لباس عورتوں کے لیے ممنوع ہے جس کا ثواب نہایت عنہ المرأة وان كان ساترا (صفحہ ۷۸)

۷۔ حجاب کی ساتویں شرط یہ ہے کہ لباس کا فرح و رتوں کے مشابہ نہ ہو۔ وہ لکھتے ہیں کہ یہ بھی شریعت کا ایک عظیم اصول ہے کہ کفار سے تشبہ نہ اختیار کیا جائے۔ نہ عبادت میں، نہ تہواروں میں، نہ پوشش میں (صفحہ ۷۸) قرآن میں اس کا مجمل حکم ہے مگر سنت میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے جن آیات سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک لایکونوا کالذین ادوا لکتاب (حدید) ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے ابن تیمیہ اور ابن کثیر کے اقوال نقل کیے ہیں جو کہتے ہیں کہ ”اس میں کفار سے تشبہ اختیار کرنے کی نہیں نکلتی ہے۔“ (صفحہ ۸۰)

اس کے بعد انھوں نے وہ روایات نقل کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز، جنازہ، روزہ، حج، ذبائح، طعام، لباس، آداب و عادات اور مختلف چیزوں میں کفار کی مشابہت اختیار کرنے سے روکا ہے۔

۸۔ حجاب کی آٹھویں شرط یہ ہے کہ عورت کا لباس لباس شہرت نہ ہو۔ اس سلسلے کی حدیث یہ ہے :

من لبس ثوب شهرة في الدنيا البسه الله ثوب مذلة يوم القيامة (صفحہ ۱۱۰)

جو دنیا میں شہرت کا لباس پہنے، اللہ اس کو قیامت کے دن ذلت کا لباس پہنائے گا۔

ان يكون ساترا لجميع بدنہا الا وجهها وکفها وان لا يكون زينة في نفسه ولا شفا فادلا ضيقا يصف بدنہا ولا مطيبا ولا مشابها للرجال

الرجال ولباس الكفار ولا ثوب شهرة (صفحہ ۱۱۱)

عورت کا لباس اس کے پورے بدن کو ڈھکنے والا ہونا چاہیے سوا چہروں اور دونوں ہاتھوں کے۔ اور ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ اس کا لباس بذات خود زینت بن جائے اور وہ نہ باریک ہو اور نہ تنگ ہو کہ بدن کے اعضا ظاہر ہوں۔ نہ خوشبو لگا ہو اور نہ وہ مردوں اور کفار کے مشابہ ہو اور نہ وہ لباس شہرت ہو۔

نوٹ : اوپر جو کچھ لکھا گیا ہے وہ صرف زیر تعارض کتاب کا خلاصہ ہے۔ اس سلسلے میں ہم نے اپنی کوئی رائے نہیں دی ہے۔

# جدید ہندوستان

میں

## مسلمانوں کی مذہبی رہنمائی

ڈاکٹر مشیر الحق

ہندوستانی مسلمان اپنے تمام اندرونی اختلافات کے باوجود ابھی تک عملاً اس بات پر متفق ہیں کہ مذہبی رہنمائی کا نازک فریضہ صرف علماء ہی انجام دے سکتے ہیں۔ یہاں اس سے بحث نہیں ہے کہ لوگ علماء کی باتوں پر کس حد تک کان دھرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ بہت سے لوگ ان کی باتوں کو ایک کان سے سن کر دوسرے کان سے اڑا دیتے ہوں۔ بایں ہمہ یہ حقیقت ہے کہ جب کوئی ایسا مسئلہ سامنے آن کھڑا ہوتا ہے جس کے بارے میں شرعی حکم کا جاننا ضروری ہوتا ہے تو پھر ہر صاحب ضمیر شخص کو علماء ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

شرعی حکم کا علم، اگر دیکھا جائے تو ہر مسلمان کے لیے فرض عین کا درجہ رکھتا ہے لیکن ہم نے زندگی کو جس طرح مختلف خانوں میں بانٹ رکھا ہے اُس کے پیش نظر اب ”علم شریعت“ نے بھی فرض کفایہ کی حیثیت اختیار کر لی ہے اور یہ طے کر لیا گیا ہے کہ اس فرض کفایہ کی بجا آوری ان لوگوں کے سر ہے جو دینی عربی مدارس میں سالاہمال تک ”علم دین“ حاصل کرنے کے بعد علماء کی صف میں جگہ حاصل کرتے ہیں۔

ہم جس متین مذہبی رہنمائی پر اس مضمون میں آگے چل کر بحث کریں گے وہ ہر عالم کے حلقے میں آتی بھی نہیں۔ صرف انہی علماء کے ذمہ یہ فریضہ ہوتا ہے جنہوں نے علم فقہ میں ہدایت اور بصیرت حاصل کی ہوتی ہے اور جنہیں ان کے فرض منصبی کی بنا پر عام طور سے مفتی کہا جاتا ہے۔ ان مفتیوں کا اصل کام یہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص زندگی کے کسی بھی مسئلے کے بارے میں شرعی صورت حال جاننا چاہے تو وہ اُسے بلا معاوضہ صحیح علم ہتیا کریں۔

ہندوستان کے تقریباً سب ہی اہم عربی مدارس میں اس کام کے لیے ایک مخصوص شعبہ ہوتا ہے جسے دارالافتا کہا جاتا ہے۔ اس دارالافتا میں مدرسے کی حیثیت کے مطابق علماء باقاعدہ تنخواہ دار ملازم ہوتے ہیں جن کا یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ ہر سوال کا جواب فقہ کی مستند کتابوں کی بنیاد پر دیں۔ مدارس کے دارالافتا کے علاوہ لوگ ان علماء کے پاس بھی براہ راست سوالات (استفتاء) بھیجتے ہیں جو کسی دارالافتا میں ملازم تو نہیں ہوتے لیکن ان کی شہرت ”مفتی“ کی حیثیت سے ہوتی ہے۔ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ تو نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ہر سال کتنے لوگ فتویٰ حاصل کرتے ہیں کیونکہ علماء کا کوئی ایسا مرکزی ادارہ ابھی تک وجود میں نہیں آیا، جہاں سے اس قسم کے اعداد و شمار حاصل ہو سکیں۔ بہر حال ابھی حال ہی میں دارالعلوم دیوبند کے ہتم کی طرف سے یہ اعلان ہوا ہے کہ ان کے دارالعلوم سے ہر سال تقریباً ۶ ہزار فتاویٰ جاری کیے جاتے ہیں۔ اگر ہم اس بات کو ذہن میں رکھیں کہ ہندوستان میں سیکڑوں مدارس ایسے ہیں جہاں فتویٰ دینے کا انتظام ہے، نیز ایسے بہت سے علماء ہیں جو اپنی اپنی حیثیت سے اس فریضہ کو انجام دیتے ہیں تو ہم صحیح اعداد و شمار کے نہ ہونے کے باوجود فتاویٰ حاصل کرنے والی تعداد کا بہت بڑی حد تک تخمینہ لگا سکتے ہیں۔

اگر ہم فتاویٰ کے کسی مجموعہ پر نظر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہو گا کہ سوالات — جنہیں اصطلاحی طور سے استفتاء کہا جاتا ہے — زندگی کے تقریباً ہر شعبے سے متعلق ہوتے ہیں۔ ذاتی رنجشوں سے بچے رہنے کی خاطر یہ بات اصول کے طور پر عملاً تسلیم کر لی گئی ہے کہ استفتاء میں ملوث اشخاص کا اصلی نام نہ دیا جائے بلکہ فرضی ناموں سے کام چلایا جائے۔ اس طرح اگرچہ فتاویٰ کے مجموعوں کا مطالبہ کرنے والے کو یہ بات نہیں معلوم ہو سکتی کہ کسی خاص مسئلے میں کون سے متین لوگ ملوث تھے لیکن پھر بھی یہ مجموعے مسلمانوں کی سماجی تاریخ کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے بہت مفید ثابت ہو سکتے ہیں۔

ہجوں سے ناموں کے علم کے بغیر ہمیں صرف سوال و جواب کی روشنی میں مختلف قدر کے مسلمانوں  
 اپنی رجحانات کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو ان مجموعوں کی علمی اور تحقیقی  
 بات بڑھ جاتی ہے لیکن جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، کسی مرکزی ادارے کے نہ ہونے کی  
 سے تمام فتاویٰ عام طور سے دستیاب نہیں ہیں۔ فتاویٰ کا بہت بڑا ذخیرہ مدرسوں یا ذاتی گھروں  
 لائبریریوں میں دفن ہے۔ یا شاید ضائع ہو چکا ہو۔ چند مدارس اور تھوڑے سے علماء ایسے ہیں جو  
 یہ منتخب فتاویٰ کتابی شکل میں یا وقتاً فوقتاً رسائل میں شائع کرتے رہتے ہیں۔

(۲)

فقہ کی کسی بھی اہم کتاب پر اگر ہم سرسری سی نظر بھی ڈالیں تو ہمیں اندازہ ہو جائے گا کہ زندگی کا شاید  
 کوئی ایسا شعبہ ہوگا جس میں رہنمائی کے لیے ہمیں بالواسطہ یا بلاواسطہ کوئی نظیر نہ ملے۔ مثلاً اگر ہم فقہ  
 شہور کتاب ہدایۃ کے اوراق کو اٹ کر دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ پوری کتاب ۵۰ سے زیادہ  
 ہے ابواب پر مشتمل ہے جو انسانی زندگی کے تقریباً ہر گوشے پر روشنی ڈالتے ہیں۔ مثلاً شریعت کے  
 ابواب میں ”عبادات“ سے متعلق مسائل ملیں گے۔ اس کے بعد نکاح، طلاق، لونڈی، عسلاط،  
 ہم و سزا، جنگ و صلح، بیعتی محصولات، بیت المال، ترکِ دین، بغاوت، شرکت و مضاربت،  
 من، تجارتی امور، عدالت و انصاف، شہادت، امانت، قرض، ہدیہ و تحفہ، اجرت، خیانت،  
 ار، زراعت، رہن، قتل، خون بہا وغیرہ سے متعلق ابواب ملیں گے۔

موجودہ زمانے میں تحقیق و مطالعہ کا جو ایک خاص معیار بن گیا ہے اس کو سامنے رکھتے ہوئے  
 ہم پرانے فقہی ذخیروں کو کھنگالیں تو ہمیں اندازہ ہوگا کہ فقہ کی اہم کتابیں سماجی علوم پر تحقیق کرنے  
 والوں کے لیے ایک اہم تاریخی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان کتابوں میں جو مسائل مذکور  
 ہیں وہ خیال آرائیوں کا نتیجہ تو ہیں نہیں، بلکہ وہ اپنے زمانے کے حالات کی عکاسی کرتے ہیں  
 لیکن علماء ان کتابوں کا مطالعہ تاریخی ماخذ کی حیثیت سے نہیں بلکہ قانونی نظائر کے مجموعوں کی  
 حیثیت سے کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ان کتابوں کا صرف یہی ایک مقصد رہ گیا ہے کہ ان  
 کے پاس جب کوئی استفتاء آئے تو وہ اپنے جواب کو مضبوط کرنے کے لیے ان میں سے نظریں  
 لاش کریں۔ بظاہر یہ بات مشکل سے یقین آئے گی کہ آج کے زمانے میں پیدا ہونے والے مسائل کا



جواب صدیوں پہلے مرتب کی ہوئی کتابوں میں مل سکتا ہے لیکن یہ ایک امر واقعہ ہے کہ جب کسی مفتی کے سامنے کوئی مسئلہ رکھا جاتا ہے تو وہ یہ فرض کر کے کہ قدیم فقہی کتابوں میں نظیر ضرور ہوگی، ہدایہ یا اسی قسم کی دوسری کتابوں کی درق گردانی کرتا ہے اور کوئی نہ کوئی نظیر ڈھونڈ ہی نکالتا ہے۔ آئیے مثال کے طور پر "نس بندی" کے مسئلے کو لیں جو موجودہ زمانے کی تحریک حساندانی منصوبہ بندی کا ایک شاخسانہ ہے، نس بندی میں ایک خاص آپریشن کے ذریعے مرد سے اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت سلب کرنی جاتی ہے۔ اس قسم کا آپریشن ایک بالکل نئی چیز ہے اور اس کے بارے میں سوچا بھی نہیں جاسکتا کہ پرانی کتابوں سے اس کے بارے میں کوئی حکم ہوگا لیکن گذشتہ دنوں جب نس بندی کے مسئلے پر کچھ لوگوں نے علماء سے فتویٰ طلب کیا تو اسے علماء نے حرام قرار دیا اور اپنے جواب کی بنیاد فقہ کے اس معروف مسئلہ پر رکھی جس میں ایک حدیث کے مطابق جنسی خواہشات سے چھٹکارا حاصل کرنے کی خاطر مردوں کو برضا و رغبت اپنے کو خسی کر کے نامرد بننے سے روکا گیا ہے؟

دیکھا جائے تو نس بندی "اور" نامردی "دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ پہلی صورت میں انسان جنسی قوت سے محروم نہیں ہو جاتا، جبکہ دوسری صورت میں وہ وظیفہ زوجیت کے ادا کرنے کا اہل ہی نہیں رہتا؛ لیکن چونکہ ان دونوں میں ایک وجہ مشابہت بھی ہے یعنی دونوں کے دونوں افزائش نسل سے محروم ہو چکے ہوتے ہیں اس لیے یہ وجہ مشابہت ان مفتیوں کے لیے کافی تھی جو خاندانی منصوبہ بندی کے حق میں نہیں ہیں۔ اسی مشابہت کی بنا پر فتوے میں نس بندی کو خسی ہو جانے کے مترادف قرار دیا گیا۔ اور خاندانی منصوبہ بندی کو خواہ وہ کسی بھی شکل میں ہو ممنوع قرار دیا گیا کیونکہ اس منصوبہ کے پیچھے جو ذہن کام کر رہا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی شان ربوبیت کا منکر ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص وسائل معاش میں کمی کے خطرے سے خاندانی منصوبہ بندی پر عمل کرتا ہے تو وہ ایک خلاف شریعت کام کرتا ہے۔ اور کہا جاسکتا ہے کہ اس کا یہ فعل نفس پرستی اور شہوانیت کے مترادف ہے کیونکہ وہ جنسی لطف اندوزی تو چاہتا ہے لیکن اس میں مضمر ذمہ داریوں کو اٹھانے سے پہلو تہی کر رہا ہے۔

بہر حال مذکورہ بالا مثال سے یہ بات ابھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ فقہ کے اصول قیاس

پر عمل کرتے ہوئے ایک مفتی کسی بھی سوال کا جواب فقہ کی پرانی کتابوں میں تلاش کر سکتا ہے۔

(۳)

ایک حدیث کے مطابق ایک مفتی کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ قرآن کو اپنے فتویٰ کی بنیاد بنائے۔ لیکن اگر کسی خاص مسئلے میں اسے قرآن سے واضح ہدایات نہ مل سکیں تو پھر آنحضرتؐ کے فرمودات و معمولات کو راہ نہا بنائے۔ اگر وہاں بھی خاموشی ہو تو پھر ان دونوں ماخذوں کی عیسوی ہدایات کو سامنے رکھتے ہوئے اپنی عقل پر بھروسہ کرے۔ صدر اول میں علماء نے اس روایت کی پابندی کرتے ہوئے تخریج مسائل کے قوانین مرتب کیے اور نت نئے مسائل کو قیاس و اجتہاد کے ذریعے طے کیا اور اپنے نتائج کو کتابوں میں چھوڑ گئے۔ اگر شروع کے فقہاء کے اس طریق کار کی پیروی کی جاتی رہی ہوتی تو اس ذخیرے میں روز بروز اضافہ ہوتا جاتا لیکن صورت حال اس کے برعکس ہے۔ شروع کی دو ایک صدیوں کے بعد سے علماء نے گویا یہ طے کر لیا کہ مذکورہ بالا حدیث میں مفتی کو قرآن و حدیث کے بعد عقل کے استعمال کرنے کا جو مشورہ دیا گیا تھا وہ عمومی نہ تھا بلکہ صرف صدر اول کے فقہاء کے لیے مخصوص تھا اور بعد میں آنے والوں کو اپنی عقل کے بجائے اپنے بزرگوں کی عقل سے سوچنا چاہیے۔ اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہے کہ سوال خواہ کتنا ہی ”جدید“ ہو جواب کی قدامت بہر حال باقی رہتی ہے۔

اس سلسلے میں ایک بڑی دشواری یہ بھی ہے کہ مذہبی مدارس میں جس قسم کا نصاب پڑھایا جاتا ہے۔ اس میں اس بات کا کوئی اہتمام نہیں رکھا جاتا کہ مفتی کو اسلامی علوم کے علاوہ سیکور مضامین مثلاً قومی اور بین القومی قانون، معاشیات، زردسکہ، سیاسیات اور جدید اصول تجارت سے بھی روشناس کرایا جائے۔ ہندوستان میں آج شاید ہی کوئی ایسا مفتی ہو جس نے علوم شرعیہ کے ساتھ ساتھ سیکور علوم کا بھی باقاعدہ مطالعہ کیا ہو۔ لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ کوئی بھی مفتی مذکورہ بالا میدانوں میں اپنی لاعلمی کے باوجود ان پر ”حتمی“ رائے دینے سے قلعہ نہیں ہچکچاتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اکثر فتوے ”صدر اول میں مرتب کی ہوئی فقہ کی رو سے بھلے ہی صحیح ہوں لیکن موجودہ طریق فکر پر پورے نہیں اترتے۔ اس مسئلے کو سمجھنے کے لیے حسب ذیل فتویٰ پر نظر ڈالیے۔

دارالعلوم ندوۃ العلماء (لکھنؤ) کے دارالافتاء سے کسی شخص نے یہ استفسار کیا کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے ملک کا نوٹ متعین سرکاری شرح پر یا اس سے کم و بیش پر خریدے اور اسے کسی دوسرے ملک میں لے جا کر زیادہ قیمت پر فروخت کرے تو شرعاً اس قسم کی تجارت میں کوئی قباحت ہے یا نہیں؟ اس استفتا کے جواب میں فتویٰ دیا گیا کہ سرکاری شرح مبادلہ کا خیال یکے بغیر نوٹوں کو اپنے حسب منشا نرخ پر خریدنا اور بیچنا جائز ہے۔<sup>۹</sup> بہت سے لوگوں کو مذکورہ بالا سوال و جواب غیر ملکی سکہ کی چور بازاری کے مرادف معلوم ہو گا جو خلاف قانون بھی ہے اور شاید گناہ بھی۔ لیکن اگر ہم مفتی کی پابندیوں کو ذہن میں رکھیں تو ہم انھیں بے تصور سمجھیں گے کیونکہ وہ فقہ کی کتابوں سے جواب دینے پر مجبور تھے۔ فقہ کی کتابوں میں سونے چاندی کے سکوں کے بارے میں بے شمار احکامات مل جائیں گے لیکن کاغذی سکہ کا ذکر نہ ملے گا کیونکہ اس وقت تک اس کا کوئی رواج نہیں ہوا تھا۔ اگر مفتی نے اپنے مدرسہ میں مذہبی علوم کے ساتھ ساتھ جدید مضامین خصوصاً زر اور سکہ کے علوم کا مطالعہ کیا ہوتا تو بلاشبہ انھیں مذکورہ بالا سوال میں چھپا ہوا چور صاف نظر آ جاتا اور انھیں معلوم ہو جاتا کہ سائل درحقیقت ایک ناجائز کام کے لیے شرعی جواز حاصل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن چونکہ مفتی کا مطالعہ محدود تھا اس لیے اس نے نوٹ کو کاغذ کا ایک ٹکڑا سمجھ لیا اور اس طرح جب نوٹ "زر" کی حیثیت نہیں رکھتا تو پھر ظاہر ہے کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے کسی پر بھی کوئی پابندی نہیں لگائی جاسکتی۔

(۴)

مسلم سماج میں فتویٰ کا رواج تو اس وجہ سے ہوا تھا کہ لوگ اس کے ذریعے مشتبہ معاملات صحیح رائے سے آگاہ ہو سکیں لیکن آہستہ آہستہ لوگ "فتویٰ" کو ایک ایسے آلہ کے طور پر استعمال کرنے لگے ہیں جس کے ذریعے وہ اپنے مخالفین کی ہوا خیزی کر سکیں۔ کوئی ایسا ادارہ بھی موجود نہیں ہے جو فتویٰ دینے سے پہلے اس بات کی چھان بین کر سکے کہ مستفتی اپنی رہنمائی کی خاطر فتویٰ مانگ رہا ہے یا کسی شخص کے اعمال و عقاید کا محاسبہ کرنے کے درپے ہے اور چونکہ مفتی کو اس سے بحث نہیں ہوتی کہ اس کے فتویٰ کی زد کس پر پڑے گی بلکہ وہ استفتا کی عبارت کو سامنے رکھ کر جواب لکھتا ہے اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ اگر کوئی شخص چاہے تو استفتا کی

بہادت کو اس طرح مرتب کرے کہ مفتی سائل کے حسبِ نشانِ جواب دینے پر مجبور ہو جائے۔  
ہندوستانی مسلمانوں کی معاشرتی اور مذہبی تاریخ میں اس قسم کے ”محاسباتی“ فتاویٰ بیشمار  
مل جائیں گے جن سے لوگوں نے کسی شرعی ضرورت کو پورا کرنے کے بجائے اپنے کسی حریف کو بدنام  
کرنے کا کام لیا ہے۔ ان فتوؤں کو دیکھتے ہوئے یہ بات بالکل درست معلوم ہوتی ہے کہ ”فتویٰ کا  
طریقہ شروع تو اس لیے کیا گیا تھا کہ اس کے ذریعے مسلم قوم ان لوگوں کی مستند رایوں کو معلوم  
کر سکے جو اپنے علم اور تجربے کی بنا پر مذہبی رائے دینے کے اہل ہیں، لیکن درحقیقت اب اس  
کی حیثیت احتساب کی سی ہو گئی ہے جسے قوم کا کوئی بھی فرد شروع کر سکتا ہے!“

یہ بتانا مشکل ہے کہ مسلمانوں کے ذہن پر فتاویٰ کہاں تک اثر انداز ہوتے ہیں، اور کس  
حد تک لوگ فتوؤں پر خلوص نیت کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔ مثلاً ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ خاندانی  
منصوبہ بندی کے خلاف جو فتاویٰ شائع کیے گئے ہیں ان پر کس حد تک مسلمانوں نے عمل کیا  
ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ جو لوگ پہلے سے تحدیدِ نسل کے خلاف رہے ہوں انہیں اس قسم کے  
فتاویٰ سے مزید تقویت حاصل ہوئی ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جو لوگ خاندانی منصوبہ بندی کے  
قائل ہوں ان کے کانوں پر ان فتاویٰ کے باوجود جوں بھی نہ رینگے ہو۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ  
”فتویٰ“ کی کوئی سرکاری یا قانونی حیثیت نہیں ہے اور ہر شخص اسے قبول کرنے یا رد کرنے میں  
آزاد ہے۔ اس سلسلے میں ہم لاٹری سے متعلق ایک فتویٰ کو مثال کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔

اس وقت ہندوستان کی تقریباً سب ہی ریاستوں نے سرکاری طور سے لاٹری کا طریقہ  
شروع کر رکھا ہے۔ جس کی رو سے ایک روپیہ کے انعام یا فٹ ٹکٹ پر ہر ماہ لاکھوں روپے کے  
انعامات تقسیم کیے جاتے ہیں۔ کسی شخص نے دارالعلوم ندوۃ العلماء کے مفتی سے یہ سوال کیا کہ آیا  
لاٹری کا ٹکٹ خریدنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں کہا گیا کہ لاٹری ”جوا“ ہے، اس وجہ  
سے لاٹری کا ٹکٹ خریدنا جائز نہیں ہے اور نہ اس کا انعام لینا جائز ہے۔ یہ ایک الگ  
بحث ہے کہ کیا ایسی لاٹریاں جن کی آمدنی کسی فرد واحد کی جیب میں جانے کے بجائے خود عوام  
پر صرف کی جاتی ہو، جو اکہی جاسکتی ہیں یا نہیں، لیکن صورتِ حال یہ ہے کہ اس وقت شاید  
ہی کوئی مفتی لاٹری کو جائز قرار دے اور جس مفتی سے بھی فتویٰ لیا جائے گا وہ اسے ناجائز ہی

قرار دے دے گا۔ بایں ہمہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مذکورہ بالا فتویٰ کی اشاعت کے بعد مسلمانوں نے لاٹری کا ٹکٹ خریدنا بند کر دیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے پاس اس قسم کے اعداد و شمار موجود نہیں ہیں جن کی بنا پر متعین طور سے یہ بتایا جاسکے کہ لاٹری کے ٹکٹ خریدنے والے مسلمانوں کی تعداد اور ملک میں بسنے والے کل مسلمانوں کی تعداد کے درمیان تناسب کیا ہے لیکن اندازاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ ابھی بھی لاکھوں کی تعداد میں مسلمان ہر ماہ لاٹری کا ٹکٹ اس امید پر خریدتے ہیں کہ شاید کسی دن ان کی قسمت کا ستارہ بھی چمک اُٹھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو مختلف ریاستوں کی طرف سے لاٹری کے بڑے بڑے اشتہارات ان نیم مذہبی پرچوں میں شائع نہ کرائے جاتے جن کے پڑھنے والے عموماً وہی لوگ ہوتے ہیں جو ہر بات کو شریعت کے پیمانے میں ناپنے کی خاطر علماء اور مدراس سے فتاویٰ حاصل کیا کرتے ہیں ۱۲

(۵)

یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ہمارے زمانے کے سب ہی علماء قوم کی ان دشواریوں سے غافل ہیں جو اصول افتاء میں جمود اور تقلید کے باعث پیدا ہو گئی ہیں۔ انھیں ان خرابیوں اور دشواریوں کا پورا احساس ہے لیکن المیہ یہ ہے کہ وہ بیچارے سابقہ نظائر کو نظر انداز کر کے خود کوئی رائے قائم کرنے کی جرأت نہیں کر سکتے۔ زیادہ سے زیادہ وہ یہ کر سکتے ہیں کہ سابقہ نظائر کی تشریح نئے حالات کے مطابق کریں۔ لیکن کوئی ایک اکیلا عالم اس حد تک بھی جانے کی جرأت نہیں کر سکتا، صرف اجتماعی طور سے کوئی قدم اٹھایا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کو ادیت حاصل ہے کہ اس نے ۱۹۶۳ء میں دشواریوں پر قابو پانے کی خاطر مجلس تحقیقات شرعیہ قائم کی جس میں مختلف فکر و خیال کے علماء کو جمع کیا گیا۔ مجلس کے قیام کا مقصد یہ بتایا گیا ہے کہ اہم اور ضروری مسائل کو ایک ایک کر کے لیا جائے اور ان کا حل تلاش کیا جائے طریق کار یہ مقرر کیا گیا ہے کہ کسی ایک متعین مسئلہ کو سوالنامے کے طور پر مرتب کر کے ملک و بیرون ملک کے علماء کے پاس بھیجا جاتا ہے۔ جب ان کی رائیں وصول ہو جاتی ہیں تو ان پر مجلس اپنے خاص اجلاس میں غور و فکر کرتی ہے اور کوئی متعین رائے قائم کرتی ہے ۱۳

مجلس کی کارروائیوں کو دیکھنے کے بعد یہ پتا چلتا ہے کہ بعض معاملات میں مجلس نے

بورڈ کے اقلیتی گروپ کی اس رائے کو تسلیم کیا ہے جس سے اکثریت کو اس بنیاد پر اختلاف تھا کہ وہ سابقہ  
 نظائر سے مطابقت نہیں رکھتی۔ مثلاً انشورنس کے مسئلہ پر مجلس نے جب علماء کی رائے معلوم کی تو سوائس  
 اگرچہ بہت سے علماء کے پاس بھیجے گئے تھے لیکن جوابات صرف ۱۱ علماء کے یہاں سے موصول ہوئے  
 جن میں سے ۶ نے انشورنس کو ناجائز قرار دیا تھا۔ مگر مجلس نے تقریباً ایک رائے ہو کر ان ۵ علماء کی  
 رائے کو تسلیم کر لیا جو اس بات کے حق میں تھے کہ ضرورت کے وقت جان و مال کا بیمہ کرنا جائز ہے۔<sup>۱۲</sup>  
 دیکھا جائے تو مجلس کا طریق کار ایک طرح سے اجتہاد کے بند دروازے کو کھولنے کی ایک  
 کوشش کے مترادف تھا جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ صدیوں سے بند پڑے رہنے کے باعث  
 وہ اتنا زنگ آلود ہو چکا ہے کہ اسے توڑا تو جاسکتا ہے لیکن کھولنا ممکن نہیں ہے۔ بہر حال مجلس  
 کی یہ کوشش قابل تعریف تھی لیکن مسلم قوم کا مزاج جس انداز پر تشکیل پا چکا ہے۔ اس کو دیکھتے ہوئے  
 مجلس کے مستقبل سے ہم زیادہ پُر امید نہیں ہو سکتے۔ اس بات کا اظہار تو مجلس کے قیام کے فوراً  
 بعد ہی ہو گیا کہ یہ انجمن ملک کے تمام علماء کا متحدہ پلیٹ فارم نہ بن سکے گی بلکہ مختلف فکر و خیال کے  
 علماء الگ الگ اپنی اپنی انجمنیں قائم کریں گے۔<sup>۱۵</sup> دوسری طرف اس بات کا امکان بھی کم ہی پایا جاتا ہے  
 کہ عام مسلم ذہن پر یہ مجلس یا اس قسم کی دوسری مجلسیں کوئی دیر پا اثر بھروسہ کیسیں گی۔ کیونکہ مجلس تحقیقات  
 شرعیہ اگرچہ ”نئے مسائل“ کی تحقیقات کے لیے قائم کی گئی ہے لیکن اس کے سب کے سب ممبر ہی  
 علماء ہیں جو جدید مسائل میں رہائی بھی ماضی میں مرتب کردہ فقہی ذخیروں سے حاصل کرتے ہیں علاوہ اس  
 مجلس کے بحث و مباحثہ میں ان لوگوں کو دعوت نہیں دی جاتی جو اصطلاحی معنوں میں علماء کی حیثیت  
 تو نہیں رکھتے لیکن مسائل زیر بحث پر گہری نظر رکھتے ہیں اور اسے نئے زمانے کی روشنی میں سمجھنے اور  
 سمجھانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ مثلاً مجلس نے جب انشورنس، رویت ہلال، سرکاری سودی  
 قرض وغیرہ ایسے پیچیدہ مسائل پر غور و خوض کیا تو اس وقت علماء کے علاوہ کوئی ایسا شخص مدعو  
 نہیں کیا گیا جو ”موسمیات“ اور ”معاشیات“ پر گہری نظر رکھتا ہو۔ اس طرح سے اگر ہم ان مسائل پر  
 بحث و مباحثہ کی رپورٹ کا مطالعہ کریں تو صاف معلوم ہو جائے گا کہ بحث کا انداز پوری طور سے  
 قدامت پرستی کا حامل رہا ہے۔<sup>۱۶</sup> ایسی صورت میں یہ کہنا مبالغہ نہ ہو گا کہ جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں میں  
 شاید ہی کوئی فرد مجلس کے فیصلہ پر وہیان دے۔

دوسری طرف اس بات کا امکان بھی کم ہی ہے کہ روایت پسند مفتیوں کی رایوں پر مجلس کے فیصلوں کا کوئی خاص اثر پڑے گا۔ چونکہ مجلس کی کوئی سرکاری حیثیت نہیں ہے اور نہ ہندوستان کے علماء نے متفقہ طور سے یہ طے کیا ہے کہ مجلس کا ہر فیصلہ آئندہ فتاویٰ کی بنیاد بنے گا۔ اس لیے ہر مفتی ذاتی طور سے آزاد ہے کہ وہ فتویٰ دیتے وقت مجلس کے فیصلوں کو نظر انداز کر کے ہدایہ یا فتاویٰ عالمگیری ایسی کتابوں ہی پر بھروسہ کرے، کیونکہ جب تک کوئی عمل مسلم معاشرہ میں "اجماع" کے ذریعہ "روایت" کی حیثیت اختیار نہیں کر لیتا اس وقت تک مفتیوں کی نظر میں ہر نیا فیصلہ جو سابقہ نظائر سے بہت کم ہو بدعت یا زیادہ سے زیادہ بدعت حسنہ کا درجہ رکھتا ہے اور "بدعات" کو ایک مفتی اپنے فتویٰ کی بنیاد نہیں بنا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مجلس تحقیقات شرعیہ کے جواز انشورنس کے فتویٰ کے پورے ۴ برس بعد بھی اسی دارالعلوم کے مفتی نے جہاں اس مجلس کی بنیاد پڑی تھی، ایک استغفا کے جواب میں انشورنس کو ناجائز قرار دیا۔<sup>۱</sup> اہم اس سلسلے میں دارالعلوم کے مفتی پر کوئی الزام عائد نہیں کر سکتے۔ کیونکہ بحیثیت مفتی وہ اس بات پر مجبور تھے کہ فتویٰ دیتے وقت مجلس کے فیصلہ کو نظر انداز کر دیں کیونکہ مجلس کا فیصلہ ابھی تک فتاویٰ کے لیے بنیادی ماخذ کا حکم نہیں رکھتا۔ اگر ہم اپنی پوری بحث کو چند سطروں میں سمیٹنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ جدید اور کونر ہندستان میں مسلمانوں کو جس قسم کی صحت مند اور ترقی پذیر مذہبی رہنمائی کی ضرورت ہے اُسے ابھی تک ہمارے علماء اور مذہبی مدارس پورا نہیں کر پائے ہیں۔ ان میں ایسی رہنمائی کی ضرورت کا احساس تو ہے لیکن اس کے لیے جس ہمت اور وسیع النظری کی ضرورت ہے، وہ ان میں پورے طور سے پیدا نہیں ہو سکی ہے اور جب تک علماء یہ بات طے نہ کر لیں گے کہ آج کی سوسائٹی میں علمائے دین اور علوم حاضرہ کے ماہرین کے درمیان اشتراک عمل کے بغیر کام نہیں چل سکتا۔ اس وقت تک صحیح مذہبی قیادت کا میدان خالی رہے گا۔

## حوالہ جات

- ۱۔ ملاحظہ ہو سہ روزہ صدیقہ مجتہد، جلد ۵، نمبر ۷۹، ۹ نومبر ۱۹۶۹ء، ص ۶
- ۲۔ مثلاً مجموعہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، جس کی ابھی تک ۷ جلدیں شائع ہو چکی ہیں، دارالعلوم کے پرمگرام

کے مطابق آہستہ آہستہ تمام فتاویٰ کتابی شکل میں شائع کر دیئے جائیں گے) دارالعلوم ندوۃ العلماء کی طرف سے جاری کردہ فتاویٰ کا انتخاب وقتاً فوقتاً دارالعلوم کے پندرہ روزہ رسالہ تعمیر حیات لکھنؤ میں شائع ہوتا رہتا ہے۔

۳۔ ملاحظہ ہو ”فتویٰ متعلق نس بندی“ جو دارالعلوم ندوۃ العلماء سے جاری ہوا اور تعمیر حیات لکھنؤ ۲۵ نومبر ۱۹۶۶ء میں شائع ہوا۔ نیز ملاحظہ ہو ہفت روزہ ندائے ملت، لکھنؤ، یکم دسمبر ۱۹۶۶ء؛ اس کے علاوہ خاندانی منصوبہ بندی پر بھی اسی دارالعلوم کا ایک فتویٰ تعمیر حیات لکھنؤ، ۲۵ مئی ۱۹۶۹ء، صفحات ۱۰، ۹ پر ملاحظہ ہو۔

۴۔ ملاحظہ ہو صحیح بخاری، (کتاب النکاح)

۵۔ ملاحظہ ہو، مولانا محمد اسحاق ندوی ”فتویٰ متعلق نس بندی پر سوالات“ پندرہ روزہ تعمیر حیات، لکھنؤ، ۲۵ جنوری ۱۹۶۸ء، صفحات ۱۶، ۱۵، ۱۶۔ نیز الفرقان لکھنؤ (مارچ ۱۹۶۸ء) میں مولانا عتیق الرحمن سنبھلی کا مضمون اسی موضوع پر۔

۶۔ ملاحظہ ہو الفرقان لکھنؤ (اپریل ۱۹۶۸ء) میں مولانا عتیق الرحمن سنبھلی کا مضمون ”خاندانی منصوبہ بندی“

۷۔ ملاحظہ ہو تعمیر حیات، لکھنؤ (۲۵ نومبر ۱۹۶۶ء) میں مولانا مجیب الرحمن ندوی کا مضمون ”نس بندی کی شرعی حیثیت“

۸۔ روایت کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یمن کا قاضی بنا کر نہج رہے تھے تو روزانگی کے وقت آپ نے حضرت معاذ سے دریافت کیا کہ وہ مقدمات کا فیصلہ کس طرح کریں گے۔ حضرت معاذ نے جواب دیا کہ وہ قرآن کو اپنا رہنما بنائیں گے۔ اس پر آنحضرتؐ نے پوچھا کہ اگر انھیں قرآن میں کوئی واضح حکم نہ مل سکا تب کیا کریں گے۔ اس پر انھوں نے کہا کہ وہ آنحضرتؐ کی سنت کو اپنے پیش نظر رکھیں گے، تب آپ نے پوچھا کہ اگر انھیں سنت رسول میں بھی کسی خاص مسئلہ کا حل نہ مل سکا تب کیا ہوگا۔ حضرت معاذ نے جواب دیا کہ اس صورت میں وہ اپنی عقل پر بھروسہ کریں گے۔ یہ سن کر آنحضرتؐ خوش ہوئے اور انھوں نے حضرت معاذ کو دعائیں دیں۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ترمذی اور ابوداؤد)۔

۹۔ ملاحظہ ہو، پندرہ روزہ تعمیر حیات، لکھنؤ، ۲۵ جولائی ۱۹۶۹ء، ص ۱۵۔

۱۰۔ ایم۔ مجیب؛ The Indian Muslims لندن، ۱۹۶۶ء، ص ۵۹۔

۱۱۔ تعمیر حیات، لکھنؤ، ۱۰ دسمبر ۱۹۶۹ء، ص ۹۔ اسی قسم کا ایک فتویٰ دارالعلوم دیوبند کی طرف سے

بھی شائع ہوا ہے۔ ملاحظہ ہو فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، جلد ۶، ص ۲۳۶۔

۱۲۔ روزنامہ الجمعۃ میں اس قسم کے اشتہارات شائع ہوتے رہتے ہیں (مثلاً دہلی کی لاٹری کے لیے



ملاحظہ ہو، الجمعۃ ۲۶ اکتوبر ۱۹۶۹ء، ص ۶؛ یو پی لاٹری کے لیے ۳۰ اکتوبر ۱۹۶۹ء، ص ۶)  
 ۱۳۔ ملاحظہ ہو مجلس کے پمفلٹ متعلق انٹرنس و رویت ہلال، مجلس تحقیقات شرعیہ، دارالعلوم ندوۃ العلماء،  
 لکھنؤ، ۱۹۶۶ء

- ۱۴۔ ”تجزیہ مجلس تحقیقات شرعیہ متعلق انٹرنس“ دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ، ۱۹۶۶ء  
 ۱۵۔ مثلاً مجلس تحقیقات شرعیہ کے قیام کے چند ہی برس بعد جمعیتہ علماء ہند نے انھیں خطوط پر ایک دوسری  
 مجلس ”ادارۃ المباحث الفقہیہ“ کے نام سے قائم کر دی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ہفتہ ۱۶،  
 الجمعۃ، دہلی، ۲۲ مئی ۱۹۶۰ء، ص ۱۱، ۱۲۔  
 ۱۶۔ مثلاً مجلس کے مطبوعہ پمفلٹ متعلق انٹرنس اور رویت ہلال، نیز غیر مطبوعہ رپورٹ متعلق حکومتی  
 سودی قرض، ملاحظہ ہوں۔  
 ۱۷۔ تعمیر حیات، لکھنؤ، ۱۰ دسمبر ۱۹۶۹ء۔

# اولین مغازی اور اُن کے مؤلفین

(۴)

پروفیسر جوزف ہورووٹس

ترجمہ: نثار احمد صاحب فاروقی

(۴) ابن اسحق کے بعد

۱۔ ابو معشر السندی

اب ہیں ابن اسحق کے ایک نوجوان مُعاصر کا تذکرہ کرنا ہے، جس کے مغازی کے اقتباسات ہمارے لیے واقعی اور ابن سعد وغیرہ نے محفوظ کر دیے ہیں۔ یہ ابو معشر ہے جسے عام طور پر السندی کہا جاتا ہے۔ اس لقب سے ظاہر ہے کہ یہ خود یا اس کے اجداد میں سے کوئی ترک وطن کر کے سندھ سے عرب پہنچا تھا۔ اگر ابو نعیم کا قول درست ہے جس میں وہ اپنا ماخذ ظاہر کیے بغیر کہتا ہے کہ: ”اِنَّ اَبَا مَعْشَرَ سِنْدِيٌّ“، وَكَانَ اَلْكَنَ يَقُوْلُ: حَدَّثَنَا

محمد بن قُتُبِ ثَرِيدُ كُتُبِ :- (ابو معشر سندھ کے رہنے والے تھے۔ اُن کی زبان میں ہکلاہٹ  
 تھی، یوں کہا کرتے تھے کہ ہم سے محمد بن قُتُب نے بیان کیا اور کُتُب مراد ہوتے تھے) تو ہم اس  
 سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اُن کے والدین عربی الاصل نہیں تھے بلکہ ”السندی“ کے لقب  
 کا اطلاق اُس عرب پر بھی ہو سکتا ہے جو سندھ میں بس گیا ہو، کیونکہ ۷۹۲ء سے سندھ بھی  
 عرب خلافت کا ایک صوبہ تھا۔ ابو معشر کے پوتے داؤد بن محمد بیان کرتے ہیں کہ اُن  
 کے دادائین کے باشندے تھے؛ اس سے ہم یہ گمان کرتے ہیں کہ ابو معشر کے والد نے  
 سندھ سے یمن کو ہجرت کی ہوگی۔ یہی پوتا خاص طور سے بیان کرتا ہے کہ ابو معشر کا رنگ  
 گورا تھا،<sup>۳۸۹</sup> دراصل حالیکہ ابو منہر نے اُن کا رنگ کالا بتایا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود  
 ابو معشر اپنا شجرہ ماں کی طرف سے حنظلہ بن مالک کے خاندان سے ملاتے تھے۔ اُن  
 کا اصلی نام عبدالرحمن بن الولید تھا، جیسا کہ ان کے ایک اور پوتے الحسین نے بیان کیا  
 ہے۔<sup>۳۹۰</sup> جب انھیں ”سرقہ“ کر کے مدینہ کے بازار میں غلام کی حیثیت سے بیچا گیا تو اُن کے  
 آقاؤں نے جو قبیلہ بنی اسد کے لوگ تھے، ان کا نام ’نخج‘ رکھا تھا۔ یہاں جو ”سرقہ“  
 کہا گیا ہے، یہی بات اُن کے مذکورہ بالا پوتے داؤد کے ایک اور بیان میں<sup>۳۹۱</sup> ہے، اور اس  
 سے شاید اُن کی ”گرفاری“ مراد ہے۔ یہ پیامہ اور بحرین میں یزید بن المہلب سے جنگ  
 کے دوران پکڑے گئے تھے۔ پھر یہ غلام ہی کی حیثیت سے اُمّ موسیٰ بنت منصور الحمیریہ کے  
 ہاتھ لگے جو خلیفہ المنصور کی بیوی اور خلیفہ المہدی کی ماں تھی۔ اس نئی مالکہ نے ان کو آزاد  
 کیا۔ دوسرے مصادر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے کسی دوسری عورت سے اپنی آزادی  
 (بذریعہ مکاتبہ جس میں مقررہ رقم بالاقساط ادا کی جاتی ہے) خریدنی شروع کی تھی کہ  
 اس اُشنا میں انھیں اُمّ موسیٰ نے خرید لیا، اور آزاد کر دیا۔ پھر انھوں نے عباسیوں سے  
 نسبتِ ولایت قائم کر لی۔ چنانچہ یہ بنو حنظلہ سے اپنی نسبت پر اتنا ناز نہیں کرتے  
 تھے جتنا حکمران خاندان سے اس تعلق پر فخر کرتے تھے۔<sup>۳۹۲</sup> جب خلیفہ المہدی حج کرنے  
 کے لیے مدینہ آیا، تو ابو معشر کو اپنے ساتھ بغداد لیتا گیا، جیسا کہ ہمیں خود ابو معشر نے بتایا ہے۔<sup>۳۹۳</sup>  
 وہاں انھیں خلیفہ نے ایک ہزار دینار دیے اور حکم دیا کہ یہیں دربار میں رہو اور درباریوں کو فخر

کی تعلیم دیا کرو۔ اپنی زندگی کے آخری برسوں میں یہ بہت کچھ بدل گئے تھے اور ان کی عقل ماؤت ہو گئی تھی۔ یہ ۱۷۰ھ میں بغداد میں فوت ہوئے، وہاں کے بڑے قبرستان میں دفن کیے گئے اور ہارون الرشید نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔<sup>۳۹۲</sup>

محدث کی حیثیت سے ابو معشر کی شہرت کو بعض لوگوں نے تسلیم نہیں کیا ہے۔ البخاری کہتے ہیں: ”ان کی حدیثوں سے اختلاف کیا جاتا ہے“ اور ابن سعد کا قول ہے کہ ان کی احادیث تو بہت ہیں مگر ضعیف ہیں۔ ابن حجر نے بہت سی رائیں نقل کی ہیں جو سب ان کے خلاف جاتی ہیں مگر مغازی کی روایات میں انھیں سند سمجھا گیا ہے۔ احمد بن حنبل<sup>۳۹۵</sup> انھیں ”بصیر فی المغازی“ (مغازی میں بصیرت رکھنے والا) کہتے ہیں اور انطاطی کا خیال ہے کہ ”ابو معشر کا علم میں اور تاریخ میں ایک مقام ہے۔ ائمہ نے ان کی تاریخ سے استناد کیا ہے، مگر انھیں حدیث میں ضعیف قرار دیا ہے“

”الفہرست“<sup>۳۹۸</sup> سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو معشر نے ایک کتاب ”المغازی“ بھی لکھی تھی اور اس کتاب کے متعدد اقتباسات الواقدی کی ”کتاب المغازی“ میں پائے جاتے ہیں کسی فصل کے شروع میں، جب وہ تمام رِوَاۃ کے نام گناتا ہے، تو وہاں خاص طور پر ان کا حوالہ بھی دیتا ہے۔ ابن سعد کے یہاں سیرۃ کے اقتباسات دیکھ کر یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ ابو معشر نے اپنے مغازی میں رسول اللہ کی مکمل حیات مبارکہ سے متعلق روایات فراہم کی تھیں۔ ابن سعد اپنے مغازی کے شیوخ کی فہرست میں بھی ان کا نام دیتا ہے اور ان کے حوالے سے تراجم صحابہ بھی بیان کرتا ہے۔ رسول اللہ کی ابتدائی زندگی کے واقعات میں بھی ابن سعد اور الطبری دونوں کے یہاں ابو معشر کا نام ملتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ’مغازی‘ کے علاوہ ابو معشر نے صدر اسلام کے حوادث کی ایک تجزیاتی ”تاریخ“ بھی نہ لکھی تھی۔ یہ ۱۷۰ھ تک کے واقعے تھے۔ آخری واقعہ جو ان کی کتاب سے الطبری نے اخذ کیا ہے، وہ خلیفہ الہادی کی وفات ہے، جو ۱۷۰ھ کے موسم بہار میں ہوئی تھی۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد خود ابو معشر بھی مر گئے۔ مغازی میں وہ ’لازمًا نہیں تو اکثر اپنی زبان بیان کرتے ہیں۔ مگر تاریخ میں انھوں نے کوئی اسناد نہیں دیا۔ اموی خلیفہ عبدالملک سے متعلق

مندرجہ ذیل بیان جو ابن سعد کے یہاں ملتا ہے، وقائع تاریخی کے سلسلے میں ابو معشر کے طریق کار کی شاید مناسب مثال بنتے ہے: عبد الملک بن مروان دمشق میں جمعرات کے دن، ۱۵ ارشوال ۸۶ھ کو مرا۔ اس وقت وہ ساٹھ سال کا تھا۔ جس دن سے اُس کی بیعت لی گئی، اُس دن سے وفات تک، اُس کی مدت حکومت اکیس سال اور ڈیڑھ مہینہ رہی۔ اس میں سے نو سال عبد اللہ بن الزبیر سے جنگ کرنے میں صرف ہوئے۔ پھر شام کی خلافت اُس پر تسلیم ہو گئی، اور مصعب کی شہادت کے بعد وہ عراق کا بھی تنہا مالک ہو گیا۔ عبد اللہ بن الزبیر کی شہادت کے بعد، اور لوگوں کے اُس پر متفق ہونے کی حالت میں وہ تیرہ سال اور چار ماہ خلیفہ رہا، اس میں سات راتیں کم رہ گئیں۔ (یعنی ۱۳ سال ۳ ماہ اور ۲۳ یوم) یہ بھی روایت کی گئی ہے کہ وہ ۸۵ سال کی عمر میں مرا۔ مگر پہلا قول ثابت ہے اور یہی صورت تاریخ ولادت کے معاملے میں ہے۔

## ۲۔ الواقدی

ابو معشر کی طرح محمد بن عمر الواقدی کا تعلق بھی مدینے کے موالی طبقے سے ہے۔ اُن کے دادا کا نام واقد تھا اس لیے انھیں واقدی کہا جاتا ہے اور مدینے کے قبیلے بنی اسلم کے فرد عبد اللہ بن ابی بکریدہ سے اُن کی نسبت ولایت تھی، اس لیے الاسلمی بھی کہلاتے ہیں۔ اپنے شاگرد ابن سعد کی روایت کے مطابق الواقدی ۱۳۰ھ میں مدینے میں پیدا ہوئے۔ یہ مروان ثانی کی خلافت کا زمانہ تھا۔ ان کی ماں سائبہ خاتون کی پرپوتی تھیں۔ یہ وہ شخص ہے جس نے سب سے پہلے مدینے میں شاعری کی تھی اور اس کے باپ جنگی قیدی بنا کر ایران سے لائے گئے تھے، اس لحاظ سے الواقدی کی رگوں میں کچھ عجیبی خون بھی گردش کر رہا تھا۔ اپنے وطن مدینہ میں الواقدی نے مشہور محدثوں سے احادیث نبوی کی سماعت کی تھی اور جب خلیفہ ہارون الرشید مدینے کی زیارت کے لیے آیا ہے۔ یہ غالباً ۱۷۰ھ کا واقعہ ہے۔ تو مدینے کے مقامات مقدسہ کی رہ نمائی کے لیے الواقدی ہی کا نام تجویز ہوا تھا۔ اس بارے میں خود الواقدی کا تفصیلی بیان موجود ہے جو ہمارے لیے ابن سعد نے محفوظ کر دیا ہے۔

جب اخیر المؤمنین ہارون الرشید نے حج کیا تو وہ مدینے بھی آئے اور انھوں نے  
 یحییٰ بن خالد سے کہا کہ میرے لیے کوئی ایسا شخص تلاش کرو جو مدینے سے اور یہاں کے  
 نابل دید مقامات سے واقفیت رکھتا ہو اور یہ بتا سکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے پاس جبریل علیہ السلام کس طرح آتے تھے اور وہ کس طرف سے آتے تھے؟ نیز شہیدوں  
 کے مزارات کی نشاندہی کر سکے۔ یحییٰ بن خالد نے پوچھنا پوچھ کر ایک نے میرا ہی نام  
 یا چنانچہ اس نے مجھے بلوایا۔ میں گیا تو عصر کا وقت ہو چکا تھا۔ وہ بولا: "شیخ صاحب،  
 میرا المؤمنین، خدا ان کا اقبال رکھے، یہ چاہتے ہیں کہ تم عشاء کی نماز یہیں پڑھو، پھر  
 مارے ساتھ مقدس مقامات کی زیارت کے لیے چلو۔ ان کے بارے میں ہمیں ضروری  
 تیس بتاؤ، اور وہ جگہ دکھاؤ جہاں جبریل علیہ السلام آیا کرتے تھے اور تم ہمارے ساتھ  
 ماتھ رہو۔ جب میں عشاء کی نماز سے فارغ ہوا تو دیکھا کہ شمعیں روشن ہو چکی تھیں۔ میں  
 آدمیوں کے پاس آیا جو دو نچروں پر سوار تھے۔ یحییٰ نے پوچھا، وہ شخص کہاں ہے؟  
 مانے کہا: 'حاضر ہوں جناب!' پھر انھیں ساتھ لے کر مسجد سے متصل گھروں تک  
 یا اور بتایا کہ یہ وہ جگہ ہے جہاں جبریل علیہ السلام آیا کرتے تھے۔ وہ دونوں اپنی سواروں  
 سے اتر پڑے اور دو درکعتیں پڑھیں، پھر دیر تک خدا سے دعا مانگتے رہے، پھر سوار  
 ہوئے اور میں آگے آگے چل رہا تھا۔ میں نے کوئی قابل زیارت جگہ نہیں چھوڑی، جہاں  
 میں نے گونہ گیا ہوں۔ ہر مقام پر وہ نماز پڑھتے تھے اور گڑ گڑا کر دعا مانگتے تھے  
 ن طرح گھوم پھر کر ہم مسجد نبوی میں واپس آ گئے۔ پو پھٹ چکی تھی اور موذن اذان دے  
 تھا۔ جب وہ شاہی فرد گاہ پر آئے تو مجھ سے یحییٰ نے کہا: "شیخ صاحب، ہمیں چھوڑ دو  
 میں نے صبح کی نماز وہیں مسجد میں ادا کی۔ اب وہ سکتے کو روانہ ہونے والے تھے۔  
 نکلنے پر یحییٰ بن خالد نے مجھے اپنی مجلس میں باریاب کیا۔ اس نے مجھے اپنے قریب  
 بٹھایا اور کہنے لگا: امیر المؤمنین، خدا ان کا اقبال رکھے، اب تک برابر رو رہے ہیں  
 نے انھیں جن مقامات کی زیارت کرائی، ان سے وہ بہت متاثر ہوئے ہیں۔ انھوں  
 تمہارے لیے دس ہزار درہم کا حکم دیا ہے، یہ کہہ کر اس نے ایک منہ بند تھیلی میرے

آگے ڈال دی اور کہنے لگا: ”شیخ صاحب، خدا تمہیں مبارک کرے۔ ہم تو آج روانہ ہو رہے ہیں، مگر ہم جہاں کہیں بھی ٹھہرے ہوئے ہوں، تمہیں ہم تک پہنچنے میں کوئی دشوار نہیں ہوگی، ان شاء اللہ۔ چنانچہ امیر المومنین چلے گئے، میں اپنے گھر آیا اور وہ مال میرے ساتھ تھا، اُس سے میں نے جتنا قرضہ تھا وہ ادا کیا، ایک لڑکے کی شادی کی اور جبین سے بسر ہونے لگی۔“

دربارِ خلافت سے اپنے ان تعلقات کا الواقعہ نے ۸۰ھ میں فائدہ اٹھایا۔ اس زمانے میں اُس کا حال پتلا تھا، وہ سیدھا بغداد پہنچا اور وہاں سے رقبہ آیا جہاں اُن دنوں خلیفہ ہارون الرشید ٹھہرا ہوا تھا۔ اس سفر کا حال بھی ابن سعد نے خود الواقعہ کی روایت سے بیان کیا ہے۔

”پھر ہمیں زمانے نے ستایا تو ام عبد اللہ (واقعہ کی بیوی۔ اُن کی کنیت ابو عبد اللہ تھی) نے کہا، یہاں کیوں پڑے ہو، تمہیں تو امیر المومنین کے وزیر جانتے ہیں اور انہوں نے تم سے کہا تھا کہ وہ جہاں بھی ہوں، تم اُن سے آکر مل سکتے ہو۔ چنانچہ میں مدینے سے نکلا۔ میرا خیال تھا کہ یہ لوگ عراق میں ملیں گے۔ عراق آیا، اور امیر المومنین کے بارے میں پوچھا، تو معلوم ہوا کہ وہ رقبہ میں ہیں۔ میں نے مدینے کو واپس جانے کا ارادہ کر لیا مگر پھر خیال آیا کہ وہاں تو میری حالت بہت سقیم ہے، اس لیے رقبہ ہی جانے کا فیصلہ کر لیا میں نخاس پہنچا تا کہ سواری کرایہ پر لوں، وہاں کچھ نوجوان سپاہی مل گئے، جو رقبہ ہی جا رہے تھے، انہوں نے مجھے دیکھا تو بولے: ”شیخ صاحب، کہاں جاؤ گے؟“ میں نے اپنا آنا بتایا اور کہا کہ مجھے رقبہ جانا ہے۔ پھر ہم نے ساربانوں کے کرایہ پر غور کیا تو وہ ہمارے برداشت سے باہر تھا۔ تب انہوں نے کہا: ”بڑے میاں، کیا تم کشتی میں سفر کر سکتے ہو؟ کیونکہ وہ سستی رہے گی اور سفر بھی اچھا گزرے گا“ میں نے کہا میں یہ سب باتیں نہیں جانتا تم ہی فیصلہ کر لو۔ چنانچہ ہم کشتیوں کی طرف گئے اور اُن کا کرایہ چکایا۔ میں نے اُن لوگوں سے زیادہ نیک، رحمدل، اور محتاط لوگ کم ہی دیکھے ہیں، وہ میری اس طرح خدمت کرتے تھے اور میرے لیے کھانے کا انتظام کرتے تھے، جیسے کوئی بیٹا!

آپ کے لیے کرتا ہے۔ آخر ہم الرقہ کے گھاٹ پر اترے۔ یہ گھاٹ بہت خراب تھا  
 انہوں نے اپنے پکتان کو اپنی تعداد لکھ کر دے دی تھی اور مجھے بھی اُس فہرست میں  
 شامل کر لیا تھا۔ ہم کچھ دن وہیں پڑے رہے، پھر ہم سب کے پرٹ آگئے، جن میں ہر  
 ایک کا نام درج تھا۔ اب ہم سب لوگ گھاٹ پر اترے اور میں بھی ان لوگوں کے  
 ساتھ ایک سرائے میں ٹھہر گیا، یہاں چند روز رہا۔ پھر میں نے یحییٰ بن خالد تک باریابی  
 کی کوشش کی، مگر یہ کام کٹھن معلوم ہوا تو میں ابوالبختری کے پاس آیا، یعنی وہب ابن  
 وہب کے پاس جو اُن دنوں قاضی تھے۔ وہ مجھے جانتے تھے، میں اُن سے ملا تو کہنے لگے:  
 ابو عبد اللہ تم نے غلطی کی اور دھوکا کھا گئے۔ خیر میں تمہارا تذکرہ کر دیکھوں گا۔ اب میں  
 بیچ شام اُن کے دروازے کے چکر لگانے لگا، یہاں تک کہ جو کچھ میری گرہ میں تھا سب  
 خرچ ہو گیا اور مجھے اپنے ساتھیوں سے شرم آنے لگی، کپڑے سب پھٹ گئے، اور  
 آخر کار میں ابوالبختری کی طرف سے مایوس ہو گیا۔ میں نے ساتھیوں سے تو کچھ کہا  
 ہیں، چپکے سے مدینہ کا راستہ لیا۔ کبھی کشتی میں سوار ہوتا تھا، کبھی پیدل چلتا تھا۔ اسی  
 طرح یلحین تک آ گیا۔ ایک دن وہاں کے بازار میں مٹر گشت کر رہا تھا کہ ایک قافلہ  
 ل گیا، جو بغداد سے آ رہا تھا۔ میں نے پوچھتا پوچھتا کی تو معلوم ہوا کہ مدینہ والے ہیں اور امیر  
 نافلہ بکار الزبیری ہیں، جنہیں امیر المومنین نے مدینہ کا قاضی بنانے کے لیے بلا بھیجا تھا۔  
 بیری سے میرے دوستانہ تعلقات تھے۔ میں نے سوچا کہ یہ لوگ ذرا سستا لیں، تب  
 ان سے جا کر ملوں گا۔ جب انہوں نے کچھ دیر آرام کر لیا تو میں جا پہنچا۔ وہ ناشتہ کر چکا تھا۔ میں  
 نے ملنے کی اجازت طلب کی، اس نے بلا لیا۔ میں نے جا کر سلام کیا۔ اس نے پوچھا: ”ابو عبد اللہ  
 بن ہاشم سے غیر حاضری کے اس زمانے میں کیا کرتے رہے؟“ اب میں نے ساری کہتا  
 سنائی اور ابوالبختری کا معاملہ بھی بتایا، وہ کہنے لگا: ”تم ابوالبختری کو جانتے نہیں، وہ  
 نہ کسی سے تمہاری تعریف کرے گا، نہ کسی کے سامنے تمہارا تذکرہ کرنا گوارا کرے گا۔ پھر  
 ب کیا ارادہ ہے؟ میں نے کہا: ”اب تو یہی ٹھانی ہے کہ مدینہ واپس چلا جاؤں۔“ بولا  
 ”بھی غلط ہے۔ مدینہ سے تم جن حالات میں نکلے ہو، وہ تمہیں معلوم ہی ہیں، مناسب اقدام



یہ ہڈ لگا کہ تم میرے ساتھ چلو، میں یحییٰ سے تمہارا تذکرہ کر دوں گا۔  
 میں اُس قافلے کے ساتھ سوار ہو کر پھر رقبہ آگیا، جب ہم نے گھاٹ کو پار کر لیا، تو اُس  
 نے پوچھا: کیا میرے ساتھ ہی ٹھہرو گے؟ میں نے کہا: "نہیں میں اپنے دوستوں میں جا کر  
 ٹھہروں گا اور تم سے رُک کے ہی آکر ملوں گا، تاکہ ہم اکٹھے یحییٰ بن خالد کی ڈیوڑھی تک  
 چلیں، ان شاء اللہ" اب میں اپنے دوستوں میں پہنچا تو وہ بھوچکے رہ گئے، جیسے  
 میں آسمان سے ٹپک پڑا ہوں۔ پھر کہنے لگے: "ابو عبد اللہ کیا حال ہے؟ ہمیں تو تمہاری  
 بہت فکر تھی" میں نے سارا ماجرا سنایا۔ سب لوگوں نے کہا کہ "ہاں زبیری کا بیچا مت  
 چھوڑنا، کھانے پانی کی تم فکر مت کرو، یہاں موجود ہے۔"

رُک کے ہی میں الزبیری کے دروازے پر جا پہنچا، مجھے بتایا گیا کہ وہ یحییٰ بن خالد  
 کی ڈیوڑھی پر گئے ہیں، تو میں بھی وہیں پہنچا۔ باہر انتظار میں کھڑا رہا، کچھ دیر کے بعد وہ  
 برآمد ہوا، اور مجھے دیکھ کر کہنے لگا: "ارے ابو عبد اللہ! میں تمہارا تذکرہ کرنا تو بھول ہی  
 گیا، خیر، تم یہیں ڈیوڑھی پر ہی ٹھہرو، میں ابھی آیا" تھوڑی دیر کے بعد دربان میرے  
 پاس آیا، اور کہنے لگا: "اندر آ جاؤ" میں بہت بھٹی ٹوٹی حالت میں اندر داخل ہوا۔ یہ  
 رمضان کا مہینہ تھا اور اس کے ختم ہونے میں تین یا چار روزے اور رہ گئے تھے، جب  
 مجھے یحییٰ نے ان حالوں میں دیکھا تو اس کے چہرے پر غم کے تاثرات ابھر آئے۔ اُس نے  
 سلام کا جواب دیا اور اپنے نزدیک ہی بٹھالیا۔ اس کے پاس بہت سے لوگ بیٹھے بات چیت  
 کر رہے تھے۔ وہ مجھ سے ایک کے بعد ایک بات کرتا رہا، اور میں جواب سے کتراتا رہا  
 جب بولتا تھا تو بے نیکی اور بے موقع بات کہتا تھا اور لوگ صحیح جواب دیتے تھے، تو چُپ  
 رہ جاتا تھا۔

جب مجلس برخاست ہوئی، سب لوگ نکلے، میں بھی چلا۔ اتنے میں یحییٰ بن خالد  
 کا نوکر آیا اور مجھے باہر پر دے کے پاس ملا۔ کہنے لگا کہ "وزیر نے یہ حکم دیا ہے کہ تم  
 رات کا کھانا اُن کے ساتھ ہی کھاؤ" میں نے واپس آ کر سارا معاملہ اپنے ساتھیوں  
 کو بتایا اور یہ بھی کہا کہ ڈر یہ ہے کہ اُس نوکر نے کسی اور کے دھوکے میں مجھے مدعو نہ کر لے

ہو، کچھ ساتھی کہنے لگے ”تو کیا ہے؟ یہ دور وٹیاں اور تھوڑا پنیر موجود ہے اور یہ سواری ہے، تم سوار ہو کر چلو، غلام پیچھے رہے گا، اگر دربان نے تمہیں باریابی دے دی تب تو یہ تو شہ تم غلام کو دے دینا اور اگر باریابی نہ ملے تو کسی مسجد کا رخ کرنا، وہاں بیٹھ کر کھالینا اور مسجد سے پانی لے کر پی لینا۔

میں گھر سے نکلا، اور یحییٰ بن خالد کی ڈیوڑھی پر پہنچا۔ لوگ مغرب کی غماز پڑھ چکے تھے جب دربان نے مجھے دیکھا تو کہنے لگا، ”شیخ صاحب کہاں رہ گئے تھے؟ آپ کی تلاش میں کئی بار ہرکارہ دوڑ چکا ہے۔“ میں نے اپنی پٹلیا تو غلام کو تھمائی اور اُس سے انتظار کرنے کو کہہ کر خود اندر داخل ہوا، تو دیکھا کہ سب لوگ جمع ہیں۔ میں سلام کر کے بیٹھ گیا۔ اب وضو کے لیے پانی لایا گیا ہم نے وضو کیا اور میں سب لوگوں کے مقابلے میں وزیر سے قریب بیٹھا تھا۔ اب روزہ افطار کیا۔ تھوڑی دیر میں عشا کا وقت ہو گیا تو ہم نے یحییٰ کے پیچھے نماز پڑھی، پھر اپنی اپنی جگہ سنبھال لی۔ اب یحییٰ نے سوالات کرنے شروع کیے اور میں خاموش رہا، دوسرے لوگ جواب دیتے رہے، مگر وہ جوابات میری رائے کے خلاف تھے۔

جب رات ڈھلنے لگی، تو سب لوگ اٹھے۔ میں بھی پیچھے پیچھے چلا۔ اب مجھے ایک غلام ملا۔ اور بولا، ”کہ“ وزیر کا حکم ہے کہ تم کل پھر آؤ، مگر آج جس وقت آئے تھے اُس سے ذرا پہلے“ اُس نے مجھے ایک تھیلی تھما دی، یہ تو پتا نہیں چلا کہ اس میں کیا تھا، پر میں خوشی سے پھول گیا۔ اب میں اپنے غلام کی طرف چلا اور سوار ہوا۔ وہ حاجب میرے ساتھ تھا۔ میں اپنے ساتھیوں کے پاس آیا اور اُن سے کہا، ”ذرا چراغ منگاؤ“ اب تھیلی کھول کر دیکھا تو اُس میں دینار تھے۔ وہ لوگ کہنے لگے، ”کیا دیا؟“ میں نے کہا کہ غلام یہ کہہ گیا ہے کہ کل پھر بلایا ہے، اور اس وقت سے ذرا پہلے جب آج گیا تھا۔ دینار گئے تو پانسو تھے۔ کسی نے کہا، ”تمہارے لیے سواری خریدنا میرا کام رہا“ کوئی بولا، ”زین لگام اور دوسری ضروریات میں خرید لاؤں گا۔“ تیسرا بولا، ”تمہیں حمام کرانا، داڑھی کو خضاب لگانا اور خوشبو میں بسانا میری ڈیوٹی ہوگی۔“ ایک کہنے لگا، ”کپڑے میں خرید کر لاؤں گا۔ دیکھو لوگ کیسے بڑھیا لباس میں رہتے ہیں؟“ میں نے سو دینار گن کر اس شخص کو دیے جس کے پاس خرچ کا حساب کتاب تھا تھا

در سب لوگ قسم کھا کر کہنے لگے کہ ہم تمھارے مال میں ایک دینار یا درہم کی بھی گڑ بڑ نہیں  
 میں گے۔

صبح کو سب نکلے، اور جس نے میرے لیے جو سامان لانے کا ذمہ لیا تھا وہ اپنے اپنے  
 ام پر روانہ ہو گیا۔ ظہر کی نماز پڑھتے وقت تک میں اچھا خاصا مرد معقول نظر آنے لگا۔ باقی  
 رقم لے کر میں زبیری کے پاس پہنچا۔ اُس نے مجھے ذرا ٹھاٹ میں دیکھا تو بہت خوش ہوا۔ میں  
 نے سارا ماجرا سنایا۔ پھر بولا: ”میں دینے جا رہا ہوں، کچھ کہنا سنا ہے؟“ میں نے کہا،  
 ہاں میں نے بیوی بچوں کو جس حال میں چھوڑا تھا، وہ تمھیں معلوم ہی ہے۔“ اُسے دو سو دینار دیے  
 ، اُن کو پہنچا دے۔ پھر وہاں سے نکلا اور کچھ کچی رقم لے کر اپنے ساتھیوں میں آیا۔

اب میں نے عصر کی نماز پڑھی۔ اور خوب بن سنور کر، یحییٰ بن خالد کی ڈیوڑھی پر پہنچا۔ دربان  
 نے مجھے دیکھا تو کھڑا ہو گیا، اور اندر جانے کی اجازت دی۔ میں یحییٰ کے سامنے آیا اور اس  
 نے میرے ٹھاٹ دیکھے تو اس کے چہرے پر خوشی کی لہر دوڑ گئی۔ میں اس کی مجلس میں بیٹھا  
 اور اس سے اب باتیں کرنی شروع کیں اور پہلے اُس نے جو باتیں پوچھی تھیں ان کے جو  
 ذابات تھے، سب دیے، یہ سب باتیں دوسرے لوگوں کی بتائی ہوئی باتوں سے مختلف تھیں  
 اس نے کنکھیوں سے دیکھا کہ لوگوں کی بھویں چڑھ رہی ہیں، یحییٰ اور اصرار دھر کی باتیں پوچھتا  
 ہا۔ میں ہر بات کا جواب دیتا رہا، اور سب دم بخود بیٹھ رہے، کسی کے منہ سے ایک لفظ  
 نہیں نکلا۔

مغرب کا وقت ہوا، تو یحییٰ نے آگے بڑھ کر نماز پڑھائی۔ پھر کھانا لایا گیا، ہم سب نے  
 ل کر کھایا، پھر یحییٰ نے عشا کی نماز پڑھائی۔ اب سب اپنی اپنی نشستوں پر آکر بیٹھ گئے  
 اور باتیں شروع ہوئیں۔ اب یحییٰ لوگوں سے کوئی سوال کرتا تھا تو وہ آئیں بائیں شاہیں  
 رہتے تھے۔ جب اُنھنے کا وقت آیا تو سب کے ساتھ میں بھی چلا آیا۔ دیکھا تو پھر ہر کارہ میر  
 پیچھے ہے۔ کہنے لگا کہ وزیر کا حکم یہ ہے کہ تم روزانہ شام کو اسی وقت آیا کرو جیسے آج  
 آئے تھے، یہ کہہ کر ایک تھیلی پکڑا دی۔ میں گھر آیا اور دربان کا ہر کارہ مجھے گھر تک چھوڑ گیا۔  
 اپنے ساتھیوں میں آکر میں نے چراغ بیچ میں رکھا، اور وہ تھیلی اپنے ساتھیوں کی طرف

رہا حکام دی۔ وہ مجھ سے بھی زیادہ باغ باغ ہو گئے۔

اگلے دن آیا تو میں نے ساتھیوں سے کہا کہ اپنے قریب ہی کہیں میرے لیے ایک مکان تلاش کرو اور ایک باندی خرید دو، ایک غلام روٹی پکانے والا ہونا چاہیے اور گھر کا سارا دھنڈا جمع کر دو۔ ظہر سے پہلے پہلے انھوں نے یہ سب چیزیں بھی فراہم کر لیں۔ میں نے اُن سے کہا کہ آج روزہ میرے ساتھ ہی افطار کرو، اس پر وہ بڑی مشکل سے آمادہ ہوئے۔

میں مقررہ وقت پر روزانہ یحییٰ بن خالد کے دربار میں جاتا رہا، ہر بار مجھے دیکھ کر وہ کھل اٹھتا تھا اور ہر رات کو مجھے پانسو دینار دیتا تھا۔ اب عید کی چاند رات آگئی۔ اس نے کہا: ”ابو عبد اللہ، کل امیر المومنین سے ملنے کے لیے بہترین لباس قاضیوں کا سا پہن کر آنا اور اُن کے سامنے بیٹھ جانا، وہ لازماً پوچھیں گے یہ کون ہے، تو میں تمہارا تعارف کر دوں گا۔ عید کی صبح کو میں بڑے طمطراق سے نکلا اور بھی ہزاروں انسان تھے۔ امیر المومنین بھی عید گاہ کی طرف تشریف لائے، وہ بار بار میری طرف دیکھتے تھے۔ میں برابر اُن کے مصاحبوں میں ڈٹا رہا۔ واپس آ کر میں یحییٰ بن خالد کی ڈیوڑھی پر پہنچا، اور امیر المومنین کے محل میں تشریف لے جانے کے بعد یحییٰ سے ملاقات کی، وہ کہنے لگا: ”ابو عبد اللہ، تمہارے بارے میں امیر المومنین برابر مجھ سے پوچھتے رہے، میں نے انھیں حج کا قصہ یاد دلایا اور بتایا کہ تم وہی شخص ہو جس نے ہمیں اُس رات کو مقامات مقدسہ کی زیارت کرائی تھی۔ انھوں نے تمہارے لیے تیس ہزار درہم کا عطیہ مرحمت فرمایا جو میں تمہیں ان شاء اللہ کل ادا کر دوں گا۔“

آج پھر میں واپس آ گیا اور اگلے دن پھر یحییٰ بن خالد سے ملا، اور اس سے کہا کہ خدا دزیر کی ہر دلی مراد پوری کرے۔ میری ایک حاجت اور ہے جو دزیر سے، خدا انھیں اقبال مند رکھے، مانگنی ہے۔ کہنے لگا: ”وہ کیا ہے؟“ میں نے کہا گھر جانے کی اجازت چاہتا ہوں، کیونکہ بیوی بچوں سے ملنے کا اشتیاق حد سے سوا ہو گیا ہے۔ کہنے لگا ابھی مت جاؤ۔ مگر میں برابر اُس سے اصرار کرتا رہا یہاں تک کہ اُس نے اجازت دے ہی دی۔ پھر مجھے تیس ہزار درہم ادا کر لئے۔ میرے لیے ایک کشتی مع تمام لوازم کے تیار کیے جانے کا حکم دیا اور یہ بھی کہا کہ میرے لیے شام کی نادر چیزیں خرید کر ساتھ کر دی جائیں تاکہ مدینے کو بطور سوغات لے

جاسکوں۔ نیز اپنے حراقی وکیل کو حکم دیا کہ میرے لیے مہینے تک کی سواری کا انتظام کرے، اور مجھے ایک دھیلا اس دم میں خرچ کرنا نہ پڑے۔ میں اپنے ساتھیوں میں آیا تو یہ سب قصہ انھیں سنایا۔ میں نے اُن لوگوں کو قسم دلا کر کہا کہ مجھ پر جو کچھ انھوں نے خرچ کیا تھا وہ سب مجھ سے لے لیں مگر وہ قسم کھانے لگے کہ ہرگز ایک درہم بھی نہیں لیں گے۔ خدا کی قسم میں نے ایسے اخلاق والے لوگ کم ہی دیکھے ہیں۔ اب بتاؤ کہ اگر میں یحییٰ بن خالد سے محبت رکھتا ہوں تو کیا یہ بات قابلِ ملامت ہے؟“

یہ آخری الفاظ بتا رہے ہیں کہ الواقدی نے یہ واقعہ یحییٰ برکی کے زوال (۱۸۷ھ) کے بعد بیان کیا ہوگا۔ کیونکہ اس سے پہلے تو اُسے یحییٰ سے محبت ظاہر کرنے پر ملامت کا خوف ہونا ہی نہیں چاہیے تھا۔ ایک اور موقع پر بھی اس نے یحییٰ کی داد و دہش کا بہت اچھے الفاظ میں تذکرہ کیا ہے۔

”یحییٰ دوسروں کی امداد کرنے میں کتنا فراخ حوصلہ تھا“ اس کی ایک اور مثال الواقدی کے شاگرد ابن سعد کے یہاں ملتی ہے<sup>۱۲</sup> جسے ہم یہاں درج کرتے ہیں، اس مثال سے اُس دُور کی گھریلو زندگی اور سماجی حالت کا بھی اندازہ ہوتا ہے:

”مجھ سے عبد اللہ بن جبید اللہ نے بیان کیا: ”میں الواقدی کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ یحییٰ بن خالد کا ذکر پھر گیا۔ الواقدی نے اُس کے لیے دعائے مغفرت کی اور دیر تک رحمت کی دعا کرتا رہا تو ہم نے اُس سے کہا کہ ابو عبد اللہ تم اس کے لیے اس قدر دعائے رحمت کر رہے ہو، کیا بات ہے؟ کہنے لگا کہ ایسے شخص کے لیے بھلا کیوں نہ دعائے مغفرت کروں جس کا ایک واقعہ تھیں بھی سناتا ہوں۔ شعبان کا مہینا ختم ہونے میں دس دن سے بھی کم رہ گئے تھے اور گھر میں نہ آتا تھا نہ ستو تھے نہ کوئی اور ساز و سامان تھا۔ میں نے اپنے دل میں تین دوستوں کو چھانٹا اور سوچا کہ اُن سے اپنی ضرورت بیان کروں۔ میں اپنی بیوی ام عبد اللہ کے پاس آیا تو وہ کہنے لگی: ”ابو عبد اللہ تمہیں آتے ہو کیا گیا ہے؟ یہ وقت آگیا اور گھر میں کھانے پینے کی کوئی شے موجود نہیں ہے اور رمضان سر پر کھڑا ہے۔ میں نے اُسے بتایا کہ میں نے تین دوستوں کے نام سوچ رکھے ہیں، اُن سے اپنی حاجت بیان کروں گا۔ اُس نے پوچھا کہ وہ عراقی ہیں یا مدنی؟ میں نے بتایا کہ اُن میں

ہے کوئی عورتی ہے اور کوئی مدنی ہے۔ بولی میں بھی تو سنوں کون کون ہیں؟ میں نے نام لیا کہ  
 وان۔ کہنے لگی کہ ”ہاں ہے تو خاندانی پیسے والا بھی ہے، مگر احسان جتلے گا، میری رائے  
 اس سے سوال کرنا مناسب نہیں۔“ پھر میں نے دوسرا نام لیا تو بولی کہ ”یہ بھی اچھے خاندان  
 کا اور مالدار ہے، مگر کجس ہے، میری رائے میں اس کے پاس جانا بھی مناسب نہیں۔“  
 ہر میں نے کہا: اچھا تو ”فلاں“ کہا: یہ بھی شریف آدمی ہے، دریا دل بھی ہے، مگر اس کے  
 پتے کچھ نہیں۔ میرا خیال ہے اس سے کہنے میں کچھ حرج نہیں۔ چنانچہ میں اس کے پاس  
 گیا اور دروازہ کھٹکھٹایا۔ اُس سے ملاقات ہوئی، تو بہت خندہ پیشانی سے ملا اور اپنے  
 اس ہی بٹھایا، پھر کہنے لگا: ”ابو عبداللہ کیسے آنا ہوا؟ میں نے اُسے بتایا کہ رمضان  
 سر پر ہے اور میرا ہاتھ ان دنوں تنگ ہے۔ وہ سوچ میں پڑ گیا۔ پھر کہنے لگا: اچھا اس  
 نیچے کی تہ کھولو اور وہ تھیلی نکال لو، جو کچھ اس میں ہے سب بھاڑ لو اور اپنے کام میں  
 لاؤ۔ میں نے دیکھا تو وہ کجلائے ہوئے درہم تھے۔ خیر وہ تھیلی میں نے اٹھالی اور اپنے  
 لہر پہنچا اور اُس شخص کو بلایا جو بازار سے میرا سودا سلف لایا کرتا تھا اور کہا لکھو: ”دس تغیر  
 (ایک پیانہ) آٹا، ایک تغیر چاول، اتنی ہی شکر وغیرہ، اسی طرح سب ضروریات لکھو ا دیں۔  
 ابھی میں لکھوا ہی رہا تھا کہ دروازہ پر کھٹکا ہوا، میں نے کہا دیکھو تو کون ہے؟ باندی  
 نے آکر بتایا کہ ”فلاں بن فلاں بن علی بن علی بن ابی طالب تشریف لائے ہیں۔“  
 میں نے کہا: اندر بلاؤ۔ اُن کی تعظیم کے لیے کھڑا ہو گیا، انھیں خوش آمدید کہا اور اپنے  
 پاس بٹھایا اور پوچھا کہ ”سیدی، کیسے تشریف آوری ہوئی؟“ وہ کہنے لگے، ”بچامیاں اس  
 لیے گھر سے نکلا ہوں کہ رمضان سر پر آگئے ہیں اور میرے گھر میں کچھ بھی نہیں ہے۔ میں  
 ذرا دیر کے لیے سوچ میں پڑ گیا، پھر اُن سے کہا کہ اس نیچے کی تہ کھولو اور تھیلی میں جو کچھ  
 ہے سب لے لو۔ انھوں نے تھیلی نکال لی، میں نے اپنے ساتھی سے کہا بس تم چلے جاؤ۔  
 وہ چلا گیا۔ اب پھر اُم عبداللہ آئیں اور بولیں ”یہ فوجان جو آیا تھا اس کے لیے تم نے  
 لیا کیا؟“ میں نے کہا ساری تھیلی اُس کو دے دی۔ اُس نے کہا بہت اچھا ہوا، خدا  
 نے تمہیں نیکی کی توفیق دی۔

اب میں نے ایک اور دوست کا خیال کیا جو ہمارے گھر کے قریب ہی رہتا تھا اور جو نے پہن کر سیدھا اُس کے گھر پہنچا۔ میں نے دروازہ پر دستک دی اُس نے اندر بلایا۔ میں اندر پہنچا تو اُس نے آدابِ قیلمات کے ساتھ اپنے قریب بٹھایا اور پوچھا کہ ”ابو عبد اللہ کیسے زحمت کی؟“ میں نے اُسے بتایا کہ رمضان قریب ہے، اور میرے پاس کچھ نہیں ہے، تو وہ کچھ دیر تک فکر میں ڈوبا رہا، پھر کہنے لگا کہ اچھا اس تیکے کے نیچے سے تحصیل نکالو، اور آدمی رقم تم لے لو، آدمی میرے لیے چھوڑ دو۔ اب جو دیکھتا ہوں تو بالکل میری والی ہی تحصیل ہے میں نے اُس میں سے پانسو درہم نکال لیے اور پانسو چھوڑ دیے، اب اپنے گھر آیا اور اس شخص کو پھر بلوایا جو میرا سودا لایا کرتا تھا اور اُسے لکھوانا شروع کیا، پانچ تھیرہ آٹا... وغیرہ! اس نے سب ضروریات لکھ لیں۔

ابھی ہم اس سے فارغ نہیں ہوئے تھے کہ پھر دروازہ پر دستک ہوئی۔ میں نے نوکر سے کہا، دیکھو کون ہے؟ اس نے واپس آکر بتایا کہ کوئی شریف ملازم معلوم ہوتا ہے۔ میں نے کہا، اندر بلاؤ۔ وہ آیا تو اُس نے یحییٰ بن خالد کا ایک خط دیا، جس میں اُس نے مجھے فوراً بلایا تھا۔ میں نے قاصد سے کہا تم ذرا باہر چلو۔ پھر میں نے کپڑے بدلے، اور اپنی سواری پر گھر سے نکلا۔ وہ خادم میرے ساتھ تھا۔ جب یحییٰ بن خالد کی ڈیوڑھی پر آیا اور اندر داخل ہوا تو دیکھا کہ وہ صحن میں بیٹھا ہوا ہے۔ جب اُس کی نگاہ مجھ پر پڑی تو میں نے سلام کیا۔ اس نے بڑے تپاک سے خیر مقدم کیا، اپنے قریب بٹھایا، اور آواز دی: ”لے لڑکے ان کے لیے تیکہ لاؤ“ اب میں اُس کے نزدیک بیٹھ گیا، وہ کہنے لگا: ”ابو عبد اللہ جانتے ہو میں نے اس وقت کیوں بلایا ہے؟“ میں نے کہا، ”نہیں“ بولا: ”مجھے تمہارا خیال کر کے رات بھر نیند نہیں آئی کہ یہ ماہِ مبارک آرہا ہے اور تمہارے پاس کچھ نہیں ہے۔“ میں نے کہا: ”خدا وزیر کو سلامت رکھے، میری داستان تو بڑی طولانی ہے۔“ کہنے لگا: ”جتنی زیادہ طویل کہانی ہوگی میں اتنی ہی دلچسپی سے سنوں گا۔“ میں نے اسے اپنی بیوی کی بات سنائی اور اپنے اُن تین دوستوں کا قصہ سنایا اور اُس نے اُن تینوں کے بارے میں جو رائے ظاہر کی تھیں، وہ بتائیں۔ پھر اُس طالبی (سید زاوہ) کا آنا بتایا اور اُس

ست کا قصہ بھی سنایا۔ جس نے اپنی تھیلی میں سے آدمی رقم میرے حوالے کر دی تھی۔ اب  
 نے نوکر کو آواز دی، ”لڑکے دو ات لاؤ“ اور اپنے خزانچی کو ایک رقعہ لکھا۔ تھوڑی  
 ہیں پانودینار آگئے۔ کہنے لگا، ”ابو عبد اللہ تو اس سے اپنا رمضان کا خرچ چلاؤ۔“ پھر ایک  
 چٹھی خزانچی کو لکھی، تو ایک تھیلی آگئی، جس میں دوسو دینار تھے، اور بولا ”یہ ام عبد اللہ  
 لیے ہیں، ان کی ذہانت اور معاملہ فہمی کا صلہ“ پھر ایک اور چٹ اٹھائی، اور  
 اب تھیلی آگئی، جس میں دوسو دینار تھے، وہ بولا یہ اس سیدزادہ کے لیے ہیں۔ پھر  
 یک اور رقعہ لکھا اور دوسو دینار کی ایک اور تھیلی آگئی، بولا یہ تمہارے ساتھ سلوک کرنے والے  
 شخص کا صلہ ہے، پھر کہنے لگا، ”ابو عبد اللہ اب جاؤ خدا حافظ“ میں فوراً سوار ہوا اور  
 پہلے اُس دوست کے پاس آیا جس نے اپنی تھیلی میں سے آدھا مال مجھے دیا تھا اور اُسے  
 نے اس کے دوسو دینار آواہ کیے اور یحییٰ بن خالد کا معاملہ اُسے بتایا تو وہ خوشی سے  
 اُٹھ ہو گیا۔ پھر میں اُس طالبی کے پاس گیا اور اُس کی تھیلی اُسے دی اور یحییٰ بن خالد  
 کا قصہ سنایا، اُس نے دعائیں دیں اور شکر ادا کیا، پھر میں اپنے گھر میں داخل ہوا۔ ام عبد اللہ  
 دُبلایا اور اسے تھیلی دکھائی، اس نے بھی دعائیں دیں اور جزائے خیر طلب کی۔ تو اب بتاؤ  
 برا مکہ سے خصوصاً یحییٰ بن خالد سے محبت کرنے پر میں ملامت کا مستحق ہوں؟  
 المسعودی، یا قوت اور ابن خلکان نے یہی قصہ بعض جزوی اختلافات کے ساتھ نقل  
 لیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ مامون الرشید کے عہد کا واقعہ ہے، مگر ابن سعد کا بیان قدیم ترین  
 ہے اور خود الواقدی سے مروی ہے۔

(باقی)

## حوالہ جات :

- ۲۷۷۔ یاقوت، (تحقیق، و تنقیح) ۱۶۶/۳ نیز السمعانی، الانساب ۳۱۳۳  
 ۲۷۸۔ ابن حجر، تہذیب التہذیب ۴۲۱/۱۰ "قال داؤد بن محمد بن ابی معشر حدثنی ابی اسد  
 کان اسلمہ من الیمن ... وکان ابيض ازرق سمیناً" (داؤد بن محمد بن ابی معشر  
 نے بیان کیا کہ مجھے میرے باپ نے بتایا کہ ان کی اصل یمن کی تھی .... وہ گور سے تھے، آنکھیں  
 نیلی تھیں اور موٹے تھے)



۳۷۹۔ کبھی کبھی بصرے کو بھی اسٹند کے نام سے پکارا گیا ہے، کیونکہ اس شہر میں اس نام کا ایک عہ جس میں کثرت ہے اہل سند آباد تھے۔ بصرہ بندرگاہ بھی تھی جہاں سے مسافر سوار ہوا کرتے تھے ہو سکتا ہے کہ ابو معشر کی نسبت اسی محلہ کی طرف ہو۔ (حسین نقار)

۳۸۰۔ الذہبی: (تحقیق: زخاؤ) نیز Studien p. ۱۱ (یعنی دراسات اسلامیہ)

۳۸۱۔ الذہبی: (ما سبق) ۱۰ "كَانَ أَبُو مَعْشَرٍ يَذْكُرُ أَنَّهُ مِنْ وَلَدِ حَنْظَلَةَ بْنِ مَالِكٍ" (ابو معشر کہا کرتے تھے کہ وہ حنظلہ بن مالک کی اولاد میں ہیں)

۳۸۲۔ حوالہ ما سبق۔ "وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الْحَمْدِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَبِي مَعْشَرٍ: حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَ: كَانَ اسْمُ أَبِي مَعْشَرٍ قَبْلَ أَنْ يَسْرِقَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ هِلَالٍ: (ابو بکر الحسین محمد بن ابی معشر نے کہا کہ ان کے باپ نے انھیں بتایا کہ ابو معشر کے "پڑائے جانے" سے ان کا نام عبد الرحمن بن الولید بن ہلال تھا۔)

۳۸۳۔ حوالہ ما سبق۔ "فَسَرَقَ فَبِيعَ بِالْمَدِينَةِ فَاشْتَرَاهُ قَوْمٌ مِنْ بَنِي أَسَدٍ فَسَمَوْهُ نَجِيحاً (پھر انھیں اغوا کر لیا گیا، اور یہ مدینہ میں بیچے گئے اور انھیں بنو اسد کے لوگوں نے خرید کر کا نام نجیح رکھا۔)

۳۸۴۔ ابن حجر: ۴۲۱/۱۰ "وَسُبِيَ فِي وَقْعَةِ يَزِيدَ بْنِ الْمُهَلَّبِ بِالْيَمَامَةِ وَالْبَحْرَيْنِ" (یہ بحرین و یمامہ میں یزید بن مہلب کی جنگ میں اسیر ہوئے تھے)

۳۸۵۔ الطبری ۴۲۳/۳۔ "وَكَاثَتْ أُمُّ مُوسَى الْحَمِيرِيَّةُ وَلَدَتْ لَهُ (یعنی للمنصور) جہ والمہدی۔" ام موسیٰ حمیری تھی اور اس نے خلیفہ المنصور کے دو بیٹوں جعفر اور المہدی کو جنم دیا ۳۸۶۔ حوالہ ما سبق (ابن حجر) "ثُمَّ اشْتَرَى لِأُمِّ مُوسَى بْنِ الْمُهَدِي فَاعْتَقَتْهُ: (پھر انھیں بنو بن المہدی کی ماں کے لیے خریدا گیا۔ اس نے انھیں آزاد کر دیا۔)

۳۸۷۔ ابن النديم: الفهرست۔ ۹۳۔ "وَكَانَ مَكَاتِباً لَامِرَأَةٍ مِنْ بَنِي مُخْزُومٍ وَتَحْتَى: (اور یہ بنی مخزوم کی ایک عورت کے مکاتب تھے۔ پھر آزاد ہو گئے)

ابن سعد ۳۰۹/۵۔ "وَكَانَ مَكَاتِباً لَامِرَأَةٍ مِنْ بَنِي مُخْزُومٍ فَادَى وَتَحْتَى. فَاشْتَرَتْ أُمُّ

موسى بنت المنصور الحميرية دلاثة: (یہ بنو مخزوم کی ایک عورت کے مکاتب تھے، پھر

انھوں نے مقررہ رقم ادا کر دی تو آزاد ہو گئے اور ام موسیٰ بنت المنصور حمیری نے ان کی ولایت

لی۔) نیز المقدسی۔ مرقبۃ سغداد (E. Sachau: Studien) (اور البخاری

اپنی تاریخ میں کہا ہے کہ یہ ام سلمہ کے مولیٰ تھے۔

۳۸۸۔ المقدسی ۱۰۔ ”وقال لي: ولأؤناني بني هاشم أحب الي من نسبي في بني حنظلة۔“  
(انہوں نے مجھ سے کہا کہ بنو ہاشم سے میری نسبت ولایت، بنی حنظلہ کے نسبى تعلق سے مجھ  
زیادہ پیاری ہے۔)

۳۸۹۔ الطبری ۳/۴۸۲۔

۳۹۰۔ ابن حجر: تہذیب التہذیب ۱۰/۴۲۱۔ ”وَقَدَّمَ الْمُهَدِي فِي سَنَةِ سِتِّينَ وَمِئَةٍ  
فَاسْتَصْحَبَهُ مَعَهُ إِلَى الْعِرَاقِ“ (اور المہدی سنہ ۱۶۰ھ میں (حج کرنے) آیا تو انھیں اپنے  
ساتھ عراق لیتا گیا۔)

الذہبی ۱۰۔ ”إِنَّ الْمُهَدِيَّ قَدَّمَ الْمَدِينَةَ سَنَةَ سِتِّينَ وَمِئَةٍ فَاسْتَصْحَبَ أَبَا مَعْشَرٍ مَعَهُ  
إِلَى الْعِرَاقِ، وَأَمَرَهُ بِالْفَدِينَارِ وَقَالَ تَكُونُ بِحَضْرَتِنَا فَتَفْقَهُ مِنْ حَوْلِنَا“ (المہدی  
۱۶۰ھ میں مدینہ آیا تو انھیں اپنے ساتھ عراق لے گیا وہاں ان کو ایک ہزار دینار بخش دی اور کہا  
کہ تم ہمارے ساتھ رہو اور ہمارے متعلقین کو فقہ کی تعلیم دیا کرو۔)

۳۹۱۔ ابن حجر۔ حوالہ مابقی ۴۲۲۔ ”وَتَغَيَّرَ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بَسْتَيْنِ تَغْيِيرًا شَدِيدًا“ (اور  
انتقال سے دو سال پہلے ان میں بہت تبدیلی پیدا ہو گئی تھی)

الذہبی ۲ کہتا ہے: ”حَتَّى كَانَتْ يَخْرُجُ مِنْهُ الرِّيحُ وَلَا يَشْعُرُ بِهَا“ (حتیٰ کہ ان کا وضو ٹوٹ  
جاتا تھا اور انھیں خبر نہ ہوتی تھی۔)

السمعی ۳۱۳۔ ”وَكَانَ يَمْتَنُ اخْتِلَاطَ فِي آخِرِ عُمَرِهِ، وَبَقِيَ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ سَنَيْنَ فِي تَغْيِيرٍ  
شَدِيدٍ لَا يَدْرِي مَا لِحَدَثٍ بِهِ لَكثَرَةِ الْمَنَاقِبِ فِي رَوَايَتِهِ مِنْ قَبْلِ اخْتِلَاطِهِ“  
(یہ اُن لوگوں میں سے تھے جو بڑھاپے میں سٹھیا جاتے ہیں چنانچہ مرنے سے کئی سال پہلے سے حواس  
ہو گئے تھے۔ انھیں یہ خبر ہی نہ ہوتی تھی کہ کیا کہہ رہے ہیں۔ اس بدحواسی سے پہلے بھی اپنی روایات میں  
متضاد باتیں کہہ جاتے تھے)

۳۹۲۔ ابن سعد ۵/۳۰۹۔ ابن قتیبة: المعارف ۲۵۲۔ السمعی ۳۱۳۔

ابن حجر ۱۰/۴۲۱۔ الفہرست ۹۳ کے مطابق انہوں نے الہادی (متوفی ۱۶۹ھ) کے زمانے  
میں انتقال کیا۔

۳۹۳۔ السمعی ۳۱۳۔ الذہبی ۲

۳۹۴۔ البخاری: تاریخ ۱۹۹

۳۹۵۔ ابن سعد ۵/۳۰۹

۳۹۶۔ تہذیب ۱۰/۴۲۰

۳۹۷۔ المقدسی ۹

۳۹۸۔ ابن حجر ۲۲۲/۱۰

۳۹۹۔ تحقیق فلوجل ( Flügel ) ۹۳

۴۰۰۔ دیکھو ویلیڈان کا اشاریہ۔ ویلیڈان ۳۲۱ میں الواقدی نے ان سے ایک خبر معلوم کی ہے جو اسے کسی اور راوی سے ملی تھی۔

۴۰۱۔ ابن سعد ۲ ق ۱/۲۱/۳

۴۰۲۔ الطبری ۱/۱۱۹۵

۴۰۳۔ ابن سعد ۵/۱۴۲ وابعہ۔ الطبری ۲/۱۱۴۲

۴۰۴۔ ابن سعد ۴/۴۴ (۳ ق ۲/۴۴) ”محمد بن عمر بن واقد الاسلمی مولیٰ عبداللہ بن بکر بن ابی الاسلمی“

۴۰۵۔ ابن سعد ۵/۳۲۱ ”قال محمد بن سعد اخبرنی (یعنی محمد بن عمر) انه ولد فی سنة

ثلاثین ومئة“ (محمد بن سعد نے کہا: مجھے (محمد بن عمر) نے بتایا کہ وہ سنہ ۱۳۰ھ میں پیدا

ہوا تھا۔) نیز ۴/۴۴۔ ”وذكر انه ولد سنة ثلاثين ومئة في آخر خلافة هروان

بن محمد“ (کہا جاتا ہے کہ وہ ۱۳۰ھ میں یعنی مروان بن محمد کی خلافت کے آخری زمانے میں پیدا ہوا

تھا۔)

۴۰۶۔ کتاب الاغانی ۴/۱۳۹۔ ”وزعم ابن خرداذبه ان أم محمد بن عمر الواقدي .... بنت

عيسى بن جعفر بن سائب خاثر“ (ابن خرداذبہ کا خیال ہے کہ محمد بن عمر الواقدی کی ماں عیسیٰ

بن جعفر بن سائب خاثر کی بیٹی تھی۔)

۴۰۷۔ جوزف ہورودس کی اس رائے سے اتفاق کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ سائب خاثر عربی قصائد

لکھنے والا پہلا مدنی شاعر نہیں تھا بلکہ یہ ایک خاص غنائیہ انداز کی شاعری میں پہل کرنے والا سمجھا

جاتا ہے، اگرچہ اس میں بھی اختلاف آراء ہے اور طوالت کے خوف سے یہاں صرف ہم الاغانی کی

روایت (۴/۱۸۸) کا اقتباس دے رہے ہیں۔ ابو الفرج الاصفہانی کہتا ہے: قال ابن

الکلبی والبغضات وغيرهما و هو اهل من عمل العود بالمدينة وغنى به.

قال ابن الکلبی: وهو اول صوت غنى به في الاسلام في الغناء العربي المتقن الصنع

... وقال ابن الکلبی: سائب خاثر اول من بالعربية الغناء الثقيل: (ابن الکلبی اور ابو

غیر نے کہا کہ یہ مدینے میں پہلا شخص ہے جس نے عود بجایا اور اس پر گایا... اور ابن الکلبی نے کہا

یہ اسلام میں پہلی گانے والی آواز تھی جس نے عرب موسیقی کے نئی کمال کے ساتھ گانا گایا... ا

ابن الکلبی نے کہا کہ سائب خاثر پہلا شخص تھا جس نے عرب کا پچا گانا گایا۔ (حین نقار)

۴۰۸۔ الطبری ۳/۶۰۵۔ ہارون الرشید نے ۱۸۰ھ میں دوبارہ حج کیا تھا۔ الطبری ۳/۶۲۵ میں ہے کہ ۱۸۰ھ میں حج سے واپس آتے ہوئے ہارون الرشید بصرے میں ٹھہرا تھا۔

۴۰۹۔ ابن سعد ۵/۳۱۵ وابعہ۔ "وحدثني احمد بن مسيح، قال، حدثني عبد الله بن عبيد الله قال: قال لي الواقدي: حججت امير المؤمنين هارون الرشيد فنودت المدينة فقال لي يحيى بن خالد... " (احمد بن مسیح نے مجھ سے بیان کیا کہ مجھے عبداللہ بن عبيد اللہ نے بتایا کہ مجھ سے الواقدي نے کہا کہ امیر المؤمنین ہارون الرشید نے حج کیا تو وہ مدینہ آئے اور انھوں نے یحییٰ بن خالد سے کہا... " (آگے وہی روایت ہے جو متن میں درج ہوئی۔ (نثار فاروقی)

۴۱۰۔ ابن سعد ۴/۷۷، "وكان من اهل المدينة فقدم بغداد في سنة ثمانين ومئة في دين لحقه فلم يزل بهاد وخرج الى الشام والزقة" (یہ مدنی تھے اور سنہ ۱۸۰ھ میں بغداد آئے تھے کیونکہ یہ مقروض ہو گئے تھے۔ وہاں رہتے رہے پھر شام اور رقة کی طرف چلے گئے۔)

۴۱۱۔ الطبری ۳/۶۲۶۔ "ثم شخص (یعنی ہارون الرشید) من مدينة السلام الى الزقة" (سنہ ۱۸۰ھ)۔ (پھر وہ ہارون الرشید) بغداد سے شام میں رقة چلا گیا۔)

۴۱۲۔ ابن سعد ۵/۳۱۵ وابعہ۔

۴۱۳۔ ابن سعد ۵/۳۱۹

۴۱۴۔ مروج الذهب (طبع قاہرہ) ۲/۲۶۲

۴۱۵۔ یا قوت (تحقیق مارگولیتس) ۵۵/۷

# تبصرہ

ڈاکٹر وحید اختر

## تعارف و تبصرہ

Iqbal :— Poet-Philosopher of Pakistan

Editor :— Hafeez Malik

Columbia University Press 1971.

کتاب کے مرتب پر و فیسر حفیظ ملک اسلامی علوم اور موجودہ عالمی سیاست میں مسلمانوں کے مسائل پر انگریزی میں کئی اہم مقالات قلمبند کر چکے ہیں۔ ان کی کتاب ”مسلم قوم پرستی ہندوستان اور پاکستان میں“

Muslim Nationalism in India and Pakistan

امریکے سے ۶۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ وہ اس وقت دلا نووا

Villanova

یونیورسٹی میں تاریخ و سیاسیات کے پروفیسر ہیں۔ اقبال پر ان کی کتاب کو لمبیا یونیورسٹی کے ”مطالعات ثقافت مشرق“ کے سلسلے کی ساتویں کڑی ہے۔ اس کتاب کی اشاعت میں نیویارک کی ایشیا سوسائٹی کے ایشیائی ادب پر وگرام اور دلا نووا یونیورسٹی نے تعاون کیا ہے۔ مشرقی ثقافت اور ایشیائی ادب کے تناظر میں اقبال کی اہمیت کا اعتراف اور ان پر ایک ضخیم کتاب کی اشاعت ایک خوش آئند اقدام ہے جس کی قدر کرنی چاہیے۔

”اقبال۔ پاکستان کا شاعر فلسفی“ پانچ حصوں پر مشتمل ہے۔ سوانح، سیاست، فلسفہ، تصوف

اور شاعری۔ ضمیمے میں محمد علی جناح کے نام اقبال کے مکاتیب بھی دیے گئے ہیں۔ ایک اور مفید کام یہ کیا گیا ہے کہ آخر میں حفیظ ملک نے اقبال پر مختلف زبانوں میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کی منتخب فہرست بھی دے دی ہے۔

اقبال کی سوانح پر تین مضامین ہیں۔ پہلا مضمون حفیظ ملک اور لینڈ اپنی ملک کا ہے، دوسرا داؤد روبر کا اور تیسرا جاوید اقبال کا۔ سب سے طویل حصہ اقبال کی سیاسی زندگی اور افکار سے متعلق ہے۔ اس حصے میں پانچ مضامین ہیں جو حفیظ ملک، ایل۔ آر۔ گورڈن پوسنکایا، رفعت حسن، جان ماریک اور فری لینڈ ایبٹ نے لکھے ہیں۔ اقبال کے فلسفے پر بشیر احمد ڈار، اے۔ ایچ کمالی، عالم خوند میری اور اپن۔ پی ایسی کیفیت کے چار مضامین ہیں۔ تصوف پر ابوسعید نور الدین، ایم ٹی اسٹیان یاٹس اور انا میری شمل نے لکھا ہے۔ شاعری پر صرف دو مقالات ہیں ہادی حسین اور امیں۔ اے واحد کے۔

فہرست سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کی سیاست اور سیاسی افکار پر زیادہ توجہ کی گئی ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ مرتب کا خصوصی میدان سیاسیات اور تاریخ ہے اس لیے انھوں نے فطری طور پر اقبال کی تاریخ ساز شخصیت کے سیاسی پہلو پر زیادہ زور دیا ہے۔ دوسرے ان کے سامنے یہ مقصد بھی تھا کہ وہ امریکی علمی حلقوں کو اقبال کے فلسفے اور پاکستان کی تخلیق میں ان کے کام کی اہمیت سے واقف کرائیں۔ اپنے دیباچے میں مرتب نے اس بات کی وضاحت بھی کی ہے۔ دیباچے میں بھی اقبال کے سیاسی کارنامے ہی کو بنیادی اہمیت دی گئی ہے۔ امریکہ کی سپریم کورٹ کے جسٹس ولیم۔ او۔ ڈگلز اقبال کی شاعری کے مذاح تھے۔ ان ہی کے ایما پر اقبال کی شاعری اور افکار پر مباحث کا آغاز ہوا۔ جو اس کتاب کی ترتیب و اشاعت کا محرک ہوا۔ اقبال کی شخصیت کثیر الابعاد تھی اور ان کی دلچسپیاں متنوع۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ اقبال نے سب سے پہلے واضح طور پر پاکستان کا تصور پیش کیا۔ یہ سلم لیگ کے صدر بھی رہے، پنجاب کی سیاست پر ان کا گہرا اثر پڑا۔ برصغیر کے مسلمانوں کے ذہنی قائم تھے۔ جناح پر ان کا خاصا اثر تھا۔ اپنی تحریروں میں انھوں نے الہیات اسلام کی تشکیل نو کے ساتھ عالم اسلام کی ترقی و بقا سے بھی بحث کی ہے۔ ان کی شاعری کا بھی بڑا

حصہ سیاسی نوعیت کا ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود اس حقیقت کو بھی ماننا پڑے گا کہ اقبال کی بنیادی حیثیت شاعر کی ہے۔ اُن کی شاعرانہ عظمت ہی نے ان کے فلسفے اور سیاسی فکر کو قابل توجہ بنایا۔ اگر اقبال بیسویں صدی کے اتنے بڑے شاعر نہ ہوتے تو شاید اُن کے فلسفیانہ اور سیاسی افکار بھی اتنے قابل اعتناء نہ سمجھے جاتے جتنے وہ ان کی شاعرانہ شخصیت کی وجہ سے اہم ہو گئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ انگریزی میں ان کی بعض نظموں کے تراجم شائع ہوئے اور اُن کی شاعری پر ہی اب تک زیادہ توجہ کی گئی۔ لیکن یہ غیر فطری نہ تھا۔ تقسیم اور آزادی کے بعد برصغیر کی اسلامی ثقافت اور مسلمانوں کے مسائل نئی طرح سے سامنے آئے ہیں۔ اس لیے اس وقت اقبال کی سیاسی فکر کا اذہمیر توجہ لازم آتا ہے اور اس کی قدر و قیمت کا تعین کرنا ضروری ہو گیا ہے۔ حیض ملک نے اسی نقطہ نظر سے مختلف زاویہ اے نگاہ رکھنے والے ناقدین و مبصرین کو اقبال پر اظہار خیال کی دعوت دی۔ جہاں کئی مضامین اسلامی نقطہ نظر سے لکھے گئے ہیں، وہیں کچھ مضامین میں معروضی طور پر اقبال کے افکار کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ ایسے مضامین میں کمیونسٹ ملکوں کے علماء و محققین کے رشحاتِ قلم خصوصی اہمیت رکھتے ہیں۔ مکمل طور پر انھیں بھی معروضی نقطہ سمجھنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ان حضرات کا سیاسی سماجی نظریہ ان کی تنقید و تفسیر اقبال پر اثر انداز ہوا ہے۔ انسانی علوم میں سائنس کی سیاسی قطعی معروضیت ممکن بھی نہیں اور اس کا مطالبہ بھی نہیں کرنا چاہیے۔ اقبال پر کمیونسٹ مفکرین کی آراء ایک نئے نقطہ نظر سے اُن کے کارنامے کی اہمیت کو سمجھنے میں معاون ہو سکتی ہیں۔ اقبال کے فلسفے اور نقطہ کی بحث بھی ایک طرح سے ان کے سیاسی افکار کے پس منظر کا کام دیتی ہے کیوں کہ مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات و الہیات کے مسائل پر کسی مفکر کی آراء اُس کے اپنے سیاسی سماجی رویوں سے متعین بھی ہوتی ہیں اور اُن پر اثر انداز بھی ہوتی ہیں۔ ان حضرات کے مضامین میں بھی اقبال کی شاعری سے زیادہ ان کی مجرّد فکر کو اہمیت دی گئی ہے۔ جاؤ اقبال کے اشعار کے حوالے اور اقتباسات ضرور ہیں مگر ان کا مقصود اُن کی فکر کے کم زادیے کو نمایاں کرنا ہے، اشعار بذاتِ خود موضوع بحث نہیں۔ شاعری پر صرف درجہ

ہیں، وہ بھی سرسری نوعیت کے۔ ان مضامین سے مفصل تجزیاتی مطالعہ اور تفہیم و تنقید کی توقع کرنا بھی زیادتی ہے کیونکہ یہ کام ایک مستقل کتاب کا متقاضی ہے۔ شاعری پر کم توجہ کرنے کی وجہ سے زیر نظر کتاب اقبال کے مطالعے کا ایک ہی رخ پیش کرتی ہے۔

زیر تبصرہ کتاب کا عنوان سب سے پہلے توجہ چاہتا ہے۔ اقبال کو پاکستان کا فلسفی شاعر ماننا پاکستان کے تصور اور ثقافت کی خدمت ہو تو ہو، اقبال کے ساتھ نا انصافی ہے۔ اقبال کی زندگی غیر تقسیم ہندوستان میں گزری، برصغیر میں اسلام اور مسلمانوں کا حال و مستقبل ہی ان کی فکر کا مرکز و محور تھا۔ انھوں نے ایسے قومی گیت اور نظمیں بھی لکھیں جنہیں تقسیم کے بعد کا ہندوستان غر سے اپنا ترانہ بنا سکتا ہے۔ ان کی آخری دور کی شاعری میں بھی ایسی نظمیں موجود ہیں جن سے ان کا وسیع تر قومی اور بین الاقوامی تصور واضح ہوتا ہے۔ اقبال کو ان کی وسیع تر انسان دوستی اور آفاقیت ہی شاعر و مفکر کی حیثیت سے محترم و اہم بناتی ہے۔ اس سے ان کی فکر کی اسلامیت اور مسلمانوں کے مسائل سے قومی و بین الاقوامی سطح پر ان کی دلچسپی کی اہمیت کم نہیں ہوتی بلکہ کچھ اور بڑھ جاتی ہے۔ عطار اور رومی، حافظ اور سعدی، ڈانٹے اور گوئٹے، ملٹن اور ایلٹ ایک مخصوص مذہب اور اس کے عتائندہ تصورات پر اپنی شاعری اور فکر کی بنیاد رکھنے کے باوجود وسیع تر تناظر میں انسانی اور آفاقی قدروں ہی کے شادح اور مبلغ ہیں۔ اپنے اپنے ملک اور قومی ارتقا میں ان کے ثقافتی کارنامے کا مقام ضرور ہے لیکن وہ مکان کے حدود سے بلند تر بھی ہیں۔ ابھی اور بڑی شاعری زمان مکان کے کوائف سے متاثر ہونے کے باوجود ان سے ماورا بھی ہوتی ہے۔ یہی خصوصیت اقبال کی شاعری اور فکر میں بھی ہے۔ اگر اقبال کی فکر کو ایک مخصوص اور محدود سیاسی نظریے سے وابستہ کر دیا جائے تو انسانیت سے ان کی وسیع تر وابستگی پس منظر میں چلی جاتی ہے حالانکہ ان کی مذہبی اور سیاسی فکر کو پس منظر ہونا چاہیے اور ان کے شعر و فن کو پیش منظر میں رہنا چاہیے۔ آزادی کے بعد رضا کا رحیدر آباد اور پاکستان میں جس طرح اقبال کی شاعری اور شخصیت کے ایک پہلو کو جہاد کے نعروں، اقامت دین، سیاست و ریاست کے مذہبی تصور اور مسلمانوں کی خصلت و بہتری کے جذبات کی تسکین کے لیے استعمال کیا گیا، اس سے



اقبال کی عظمت اور ان کے کارناموں کی اہمیت پر پردے پڑ گئے۔ اس روایت نے ہندوستان میں تنگ نظر غریبوں کی نظر میں اقبال کو فرقہ پرست اور پاکستانی شاعر بنادیا اور خود مسلمان ہم برسوں تک اقبال کا یوم منانے اور ان کی یاد تازہ رکھنے کی کوششوں سے مصلحتاً اجاب کرتے رہے۔ اس تعصب کو جو غلط فہمی پر مبنی ہے اور اس خوف کو جو ہزیمت خوردگی کی نفسی گرہ کا نتیجہ ہے، ختم کرنے کے لیے اقبال کے کمال فن اور ان کی انسان دوستی و آفاقیت پر خصوصیت سے زور دینا آج کے حالات کا تقاضا ہے۔ اقبال پر پاکستان کا جتنا حق ہے اتنا ہی ہندوستان کا بھی ہے۔ اس لیے ابھی سے اس بات کی کوشش ہو رہی ہے کہ ۱۹۴۷ء پر ہندوستان گریبانے پر اقبال صدی تقاریب سرکاری سرپرستی میں منائی جائیں کیونکہ اقبال برصغیر کا ختر کہ قومی اور تہذیبی ورثہ ہیں۔ اس کتاب کا عنوان ایک حد تک گمراہ کن ہو سکتا ہے۔ حیفظ ملک کو اس بات کا احساس ہے کہ اقبال کی اہمیت ہندوستان میں بھی ہے۔ لکھتے ہیں :

”ایک علیحدہ مسلم ریاست کے تصور سے وابستگی کے باوجود اقبال انسانیت پرست فلسفی ہے رہے اور انسان دوستی ہی ان کا پیغام ہے۔۔۔۔ اگرچہ اقبال کی تائید تخلیق پاکستان کی وجہ سے پاکستانی یہ محسوس کرتے ہیں کہ اقبال پر ان کا حق زیادہ ہے لیکن ہندوستانیوں کے لیے بھی ان پر حق جتانے کا قابل لحاظ جواز ہے کیونکہ یہ اقبال ہی تھے جنہوں نے صحیح معنوں میں غیر فرقہ دارانہ قومی ترانہ ہندوستان کے لیے لکھا جسے ہندوستان سیاسی جذبات کی گرمی میں اپنانے میں ناکام رہا۔“ (دیباچہ ص xii)

لیکن یہ سمجھنا کہ تقسیم کے بعد ہندوستان میں اقبال کی مقبولیت کم نہیں ہوئی۔ صحیح نہیں۔ حال میں آرو بند گھوش صدی کے قومی سینما (دہلی) میں ہندی کے ایک مقتدر اور اہم شاعر اقبال کو فاشسٹ اور فرقہ پرست قرار دیا تھا جس پر دوسرے روشن خیال غیر مسلم شہر کلنے بھی احتجاج کیا۔ بد قسمتی سے اقبال کے متعلق یہ رائے بڑے حلقوں میں موجود ہے اور معروضی طور پر اقبال کی اہمیت کا عرفان رکھنے والے غیر اُردو حلقوں میں کم ہی ہیں۔ مجھے اندیشہ ہے کہ حیفظ ملک کی کتاب کا عنوان اس تعصب کو تقویت دے سکتا ہے۔ حالانکہ حیفظ ملک کا زاویہ نظر اقبال کو عہد

میں کرتا۔ وہ اقبال کی آفاقیت اور انسان دوستی کو بجا طور پر اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے نقطہ نگاہ درخشاں میں ظاہری تضاد اس لیے ہے کہ وہ خصوصیت سے اقبال کی سیاسی فکر پر زور دینا چاہتے ہیں۔ انھوں نے اپنے مضامین میں اقبال کی شخصیت اور اندکا رکا جائزہ نظر سے کستان کے ارتقاء و تشکیل کی روشنی میں لیا ہے۔ ان کے دونوں مضامین میں اسی پہلو پر تفصیل سے روشنی پڑتی ہے۔ اقبال کی سیاسی حیثیت کو زیادہ اہمیت دینے کا اندازہ گزشتہ لے ان جملوں سے بھی ہوتا ہے :

”شاعر اور عالم سے زیادہ اقبال ایک سرگرم سیاسی رہنما تھے جو سنہ ۱۹۳۶ء میں مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے کارگزار رہے۔ ابتدا میں وہ ہندوستان کی علاقائی وحدت کے موید تھے مگر بتدریج ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ایک آزاد ریاست کے وکیل بن گئے۔“

میری نظر میں پہلی بات صحیح نہیں اور دوسرا بیان بھی وثوق کا محتاج ہے۔ اقبال سے سی نے پوچھا تھا کہ ”آپ سیاست کے میدان میں سرگرم حصہ کیوں نہیں لیتے؟“ انھوں نے جواب دیا تھا کہ ”اگر قوال کو خود حال آجائے تو وہ گانہیں سکتا“ اس دلچسپ جواب سے ظاہر ہے کہ اقبال اپنے شاعر اور پیام برہونے کو سیاسی سرگرمی پر ترجیح دیتے تھے۔ اس کا یہ سبب بھی ہو سکتا ہے کہ وہ خود مسلم لیگ کی سیاست میں عملی طور پر اتنے کامیاب نہیں ہوئے تھے اور افراد۔ اقبال کا مزاج عملی سیاست کا تھا ہی نہیں، ان کی شاعرانہ اور مفکرانہ فطرت طبع سیاست کی دنیا کی آلائشوں کی تاب بھی نہ لاسکتی تھی۔ زیادہ سے زیادہ اقبال کو سیاسی نظریہ ساز کی حیثیت دی جاسکتی ہے۔ لیکن ان کی یہ حیثیت بھی ان کی شاعری سے مؤخر ہی رہتی ہے اس پر مقدم نہیں۔ جہاں تک پاکستان کے تصور کا مسئلہ ہے، اقبال نے یقیناً پاکستان کا ایک خاکہ پیش کیا اور اس کی وکالت بھی کی۔ لیکن ان کے ذہن میں پاکستان کی وہ صورت نہ تھی جو ظہور پذیر ہوئی۔ اقبال نے اپنے ایک خطبے میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ وہ ہندوستان کے اندر، یعنی اُس کے دفاعی حدود میں ایک خود اختیاری مسلم ریاست کی تشکیل چاہتے تھے جیسا کہ ملک نے کتاب کے چوتھے مقالے ”مردِ فکر و مردِ عمل“ میں اقبال کے سیاسی موقف میں بتدریج جو

تبدیلیاں ہوئیں۔ اُن پر متحقانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ اس مضمون سے اس دور کی ہندوستانی سیاست اور خصوصاً پنجاب کی سیاست اور سیاسی پارٹیوں کی کشمکش کی صحیح تصویر ابھرتی ہے۔ اُس دور کی سیاست پر یہ مقالہ بجائے خود مورخانہ تحقیق کی قابلِ قدر دستاویز ہے۔ اسی کے ساتھ اقبال کے خطبات اور تحریروں کی مدد سے اقبال کی زندگی پر بھی مستند مواد فراہم کیا گیا ہے۔ حیفظ ملک اور لینڈ مالک کا مشترکہ مضمون "شاعر فلسفی کی حیات" بھی تحقیقی لحاظ سے قابلِ قدر ہے۔ اگر ان دونوں متحقانہ مقالات میں اقبال کی نظریہ پاکستان سے وابستگی اور اس کی تشکیل میں اُن کی عملی جدوجہد کو اتنی ہی اہمیت نہ دی جاتی، جتنی اقبال کے اس پہلو کی آج کے مجموعی کارنامے میں دقت ہے، تو ان مقالات کی معروضیت بھی بڑھ جاتی اور اقبال کی سیاسی فکر وسیع تناظر میں سامنے آتی۔ موجودہ صورت میں بھی یہ دونوں مضامین جو کتاب کے طویل ترین مقالات ہیں مجموعی طور پر معروضی اور سائنسی نقطہ نظر پر مبنی ہیں اور اقبال کو سمجھنے میں ان کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ اب تک اس انداز سے اقبال پر کوئی قابلِ لحاظ کام نہیں ہوا تھا۔ حیفظ ملک نے پہلی بار اقبال کے سیاسی افکار اور ان کے ارتقا کا تحقیقی خاکہ پیش کیا ہے، جو اختلافات کے پہلو رکھنے کے باوجود فکر انگیز ہے۔

سیاست کے ذیل میں اس کتاب کا دوسرا اہم مضمون روسی مستشرق ایل۔ آر۔ گورڈن پولسکایا (L. R. Gordon Palonskaya) کا ہے۔ اس مقالے کا موضوع

ہے "مسلم قومیت کا نظریہ" (Ideology of Muslim Nationalism) (مقالہ نگار نے سماجیاتی مطالعے کے جدیداتی طریقہ کار کی مدد سے اقبال کی سیاسی فکر کا تجزیہ کیا ہے۔ اقبال کے زمانے اور ان کے ہم عصر ہندوستانی معاشرہ و سیاست کے جدیداتی تناقضات کا تجزیہ کرتے ہوئے انھوں نے اقبال کی فکر کے تناقضات سے بحث کی ہے۔ آزادی سے قبل کے ہندوستان کے سماج اور سیاست میں جو متضاد دھارے بیک وقت کارفرما نظر آتے ہیں، وہی اقبال کی سیاسی اور مذہبی فکر پر بھی اثر انداز ہوئے۔ ایک طرف بیرونی تسلط کے خلاف آزادی کی جدوجہد اور جاگیرداری نظام کی پسماندگی کے مقابلے میں صنعتی ترقی کا جذبہ، جو آزاد سرمایہ دارانہ معیشت کی طرف لے جاتا تھا۔ دوسری طرف سماجی اصلاحات کے لیے عوامی جدوجہد اور

اشتراکی تصورات کا اثر۔ اسی کے ساتھ مذہب اور تہذیب کے معاملے میں قدیم اقدار کے احیا اور ماضی کی غفلت کی بازیافت کا جذبہ بھی تحریک آزادی میں کار فرما رہا۔ سیاسی میدان میں آزادی اور سماجی مساوات کی طرف پیش قدمی اور مذہب کے معاملے میں احیا اور قدامت پسندی کے میلانات کا نمایاں اثر دو متناقض دھاروں کی صورت میں کار فرما رہے۔ عملی طور پر ہندوستان کی سیاسی تحریک پر زمیندار طبقے کا غلبہ رہا جسے ابھرتے ہوئے صنعتی سرمایہ داروں میں بھی اپنے حلیف مل گئے۔ فکری لحاظ سے آزادی کی جنگ سماجی مساوات کی طرف لے جا رہی تھی۔ ہندوستان کے دانشوروں پر بھی اس سماجی تضاد کا اثر ملتا ہے۔ اقبال کی فکر کی عظمت اور خامیاں دونوں انہی تناقضات کا نتیجہ ہیں۔ اقبال کی ہمدردی مسلم عوام کے ساتھ تھی اسی لیے وہ روس کے انقلاب اور مارکس و لینن کے نظریات سے متاثر ہوئے۔ یہاں وہ سماجی انقلاب کے پیغامبر نظر آتے ہیں۔ لیکن عملی سیاست میں وہ مسلم لیگ کے ساتھ تھے جو مسلمان زمیندار اور سرمایہ دار طبقے کی نمائندگی کرتی تھی۔ اقبال خود نچلے متوسط گھرانے کے فرد تھے لیکن ان کے اوپری متوسط طبقے زمینداروں سرمایہ داروں اور نوابوں سے گہرے مراسم تھے، شخصی بھی اور سیاسی بھی۔ اشتراکی حکومت کا تصور اور جمہوریت کے خلاف ان کے بعض تعصبات کا سراغ ان سماجی رشتوں میں ڈھونڈا جاسکتا ہے۔ پولنسکایا کا جدید تاتی تناقضات کا یہ تجزیہ اقبال کی سیاسی فکر کو سمجھنے میں مدد دے سکتا ہے بشرطیکہ ہم ان تضادات کو میکائمی انداز میں نہ دیکھیں بلکہ ان کا اطلاق دوسرے عوامل کو بھی سامنے رکھ کر کریں۔ مثالہ نگار نے ہمدردانہ اور معروضی انداز میں اقبال کی سیاسی فکر کا بڑی خوبی سے تجزیہ کیا ہے۔ اسی ضمن میں انھوں نے سرسید سے اقبال کی مماثلت و اختلاف کے مسئلے پر بھی بحث کی ہے۔ سرسید کے تعلیمی مشن کی سب سے زیادہ تائید اور مدد پنجاب نے کی تھی۔ اقبال لازمی طور پر سرسید سے متاثر ہوئے۔ انھوں نے پنجابی مسلمانوں کی طرح سرسید کے اصلاحی اور قومی ترقی کے مساعی کو بھی قبول کیا۔ مذہب میں سرسید کی عقلیت اور جدیدیت پسندی کا بھی ان پر اثر پڑا۔ لیکن اقبال نے سرسید کی مغرب پرستی اور انگریز دوستی کا اثر نہیں لیا۔ جمال الدین افغانی بھی سرسید کے اس رویے کی وجہ سے ان سے برگشتہ ہو گئے تھے۔ سرسید

اد اقبال کے اس اختلاف سے بحث کرتے ہوئے سرسید اور اقبال کے زمانے کے فرق کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے۔ عین ممکن ہے کہ سرسید اگر آزادی کی جدوجہد کے عروج کے زمانے میں ہوتے تو وہ بھی مغربی تسلط کے خلاف ہوتے۔ اس کے آثار و شواہد ان کی قوم پرستی کے جذبے میں تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ مقالہ نگار نے اس زمانی فرق کو سامنے نہیں رکھا۔ اسی لیے وہ سرسید کو مسلمانوں کی علیحدگی پسندی کا نقب سمجھتے ہیں۔ سرسید مسلمانوں کی تعلیمی اور سماجی ترقی کے خواہاں تھے اور اس زمانے میں انگریز دشمنی کا رویہ انھیں مضر محسوس ہوا۔ انگریز کی دشمنی مغرب کی دشمنی اور مغربی علوم کی مخالفت کی شکل میں شکست خوردہ قدامت پسند مسلمانوں میں اتنی راسخ تھی کہ سرسید کو اپنی تعلیمی تحریک کو قابل قبول بنانے کے لیے بہت جدوجہد کرنی پڑی۔ مسلمان اپنی ذہنی قدامت پسندی اور تعلیمی پسماندگی کی وجہ سے قومی ترقی کے دھارے سے کٹ گئے تھے مسلمانوں میں مغربی علوم کی ترویج ہی انھیں قومی دھارے میں دھارے کا ہم قدم وہم سفر بنا سکتی تھی۔

پونسکیا نے اپنے مقالے میں اقبال کی ابتدائی وطنیت (ص ۱۱۱) اور ہندوستان کی قومی وحدت کے تصور (ص ۱۱۲) سے مسلم قومیت اور پان اسلامیت کے تصور (ص ۱۱۳) تک اُن کے ذہنی سفر کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ جمال الدین افغانی کے اثر سے اقبال نے مسلم قومیت کا مافوق قومی تصور قبول کیا اور اس کی ترویج کی۔ یہی رجحان اُن کے دو قومی نظریے کی اساس ہے (ص ۱۱۴) افغانی کی طرح اقبال بھی مغرب کے سیاسی تسلط کے خلاف تھے اور مشرقی اقوام کی آزادی اور ترقی کے نقیب۔ افغانی اور اقبال میں پان اسلامیت کے دو شارحین کی طرح یہ رجحان بھی مشترک ہے کہ وہ عالم اسلام کی وحدت کے خواہاں تھے۔ جمال الدین افغانی کے اثر اور اقبال کی اُن کے تصورات سے مماثلت پر مقالہ نگار نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

اسلام اور مسلمانوں کی اصلاح اقبال کا مقصود اصلی تھی۔ اسی لیے انھوں نے تصوف کو رد کیا جس کا اثر ان کی ابتدائی ذہنی زندگی پر گہرا تھا۔ انھوں نے تصوف سے تنقید عقل کا رویہ لکھا۔ لیکن انھوں نے تصوف خصوصاً وحدت الوجودی نظریے سے انحراف بھی کیا اور اس

سخت تنقید بھی کی۔ اقبال کے نزدیک تصوف کا نظریہ مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی راہ میں حائل تھا۔ یہ نفی خودی کو فنا سمجھتے تھے اور اثبات خودی کو بقا۔ اس سلسلے میں اقبال پر مجدد الف ثانی کا نمایاں اثر ہے۔ اقبال نے تشکیل خودی کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ تصوف کی نئی تاویل ہے اس لیے اقبال تصوف سے رشتہ توڑنے کے باوجود اس سے یکسر آزاد نہ ہو سکے۔ مجدد صاحب کا فکری سلسلہ شاہ ولی اللہ کی تحریک سے ملتا ہے۔ اقبال خصوصیت سے جن اسلامی مفکرین سے متاثر ہوئے ان میں شاہ ولی اللہ کا نام بہت اہم ہے۔ پولسکا یا نے اقبال کی ولی الہی تحریک سے اثر پذیری پر بجا طور پر توجہ کی ہے۔ مقالہ نگار کا خیال ہے کہ شاہ ولی اللہ نے اجتہاد کی جو کوشش کی اقبال اس لیے اس سے متاثر ہوئے کہ وہ بھی اسلام کی الہیات کی تشکیل جدید کے حامی تھے۔ سب سے پہلے شاہ ولی اللہ نے اس کا احساس دلایا۔ جمال الدین افغانی نے زمانہ حال کے مطابق اس خیال کو ٹھوس حقیقت بنانے کی کوشش کی لیکن اقبال کے خیال میں اپنی بصیرت، تجربے، اسلامی تاریخ سے گہری واقفیت کے باوجود وہ بھی اس کام کو مکمل نہ کر سکے۔ اقبال کے نزدیک سرسید نے سائنس (فطرت) اور مذہب کی تطبیق کی جو کوشش کی وہ اس سمت میں اہم اقدام تھا۔ مقالہ نگار نے سرسید کی فطرتیت (Naturalism) اور اقبال کی تشکیل جدید الہیات اسلام میں مماثلت تلاش کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال سرسید سے متاثر تھے اور انہوں نے سرسید کی عقلیت پسندی کی نئی جہت میں توسیع بھی کی لیکن سرسید اور اقبال میں ایک نمایاں فرق یہ ہو کہ سرسید اول و آخر عقلیت پسند تھے عقل کی کوتاہیوں اور نارسائیوں پر ان کی نظر نہ گئی تھی۔ اسی لیے انہوں نے عقائد کے بنیادی مسائل کو بھی فطرت اور عقل سے سمجھنا چاہا۔ اقبال کے عہد تک تو سب کو یہ عرفان ہو چکا تھا کہ سائنس اور مذہب کی تطبیق یا مذہب کی عقلی توجیہ بے فیض ہے۔ اسی کے ساتھ مخالف عقلیت میلان (Anti-Intellectualism) بھی مغربی فلسفے میں ایک طاقتور فکری دھارا بن چکا تھا۔ برکس اور نطشے اس کے نمائندے تھے اقبال نے ان دونوں کا اثر قبول کیا تھا۔ انہوں نے تصوف کی تنقید عقل کو جدید مغربی فکر کی وجدانیت (Intuitionism) اور غیر عقلیت (Irrationalism) سے

ہم آہنگ کر کے اُسے اپنے تصورِ عشق میں اسلامی جامہ پہنایا۔ اقبال علمِ فطرت اور دنیاوی امور میں عقل کی اہمیت کے قائل تھے لیکن اُسے معتبر ذریعہ علم نہیں مانتے تھے۔ معرفتِ حقیقی کا وسیلہ عقل نہیں وجدان ہے اور عمل کا محرک عشق ہے۔ اس لیے سرسید کی عقلیت اور اقبال کی وجدانیت میں بنیادی اختلاف ہے۔ اس اختلاف کو مقالہ نگار نے نظر انداز کر دیا ہے۔ سرسید نظریاتی علم میں دلچسپی رکھتے تھے اور اقبال کی حقیقی دلچسپی عملی پہلو سے تھی۔ اقبال کے سماجی ارتقا کے نظریے کو اسی روشنی میں دیکھا جاسکتا ہے۔ پولنسکایا نے اسی نظر سے اقبال کے فلسفہٴ فنون سے بحث کی ہے۔

اقبال کی فکر کے ان عناصر و عوامل کے جدیداتی تعلق کو سمجھنے اور ان کی سیاسی فکر میں ان کے اثرات کا سراغ لگانے میں تاریخ کے جدیداتی مطالعے کا طریقہ کار مفید ہو سکتا ہے۔ اس مقالے کی اہمیت اس لحاظ سے اور بڑھ جاتی ہے۔

ایک اور مارکسی عالم جان مارک (Jan Marck) نے بھی اقبال کے سیاسی انکار سے بحث کی ہے۔ اس مضمون کا سارا مواد اقبال کی شاعری سے ماخوذ ہے بین الاقوامی اہمیت کے سیاسی سماجی مسائل، جمہوریت، آزادی، قومیت، نظریہٴ فن اور اشتراکیت پر ان کے اشعار کے حوالوں سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ جائزہ سرسری ہے، البتہ اشتراکیت سے اثر پذیری اور اس کو اسلامیانے کا جو میلان اقبال کے یہاں ملتا ہے۔ اس کی طرف مضمون کے آخر میں چند اشارے اہم ہیں۔ جمہوریت پر اقبال کی تنقید کو سرمایہ دارانہ نظامِ حکومت کی تنقید سمجھنا صحیح نہیں۔ اقبال کا رویہ کلیت پسند (Totalitarian) سیاسی نظام کی طرف بھی اتنا ہی تنقیدی تھا جتنا پارلیمانی جمہوریت کی طرف۔

رفعت حسن نے اشتراکیت اور جمہوریت کے متعلق اقبال کے ذہنی رویے پر زیادہ گہرے نظر ڈالی ہے۔ انھوں نے اسلامی جمہوریت کے متعلق اقبال کے تصورات سے بحث کرتے ہوئے مغربی جمہوریت پر اقبال کی تنقید کو صحیح پس منظر میں واضح کیا ہے۔ اشتراک کی فلسفہٴ اقبال نے اس کی مادیت کی وجہ سے رد کیا تھا۔ وہ اشتراکیت کو اسلامیانے کے خواہاں تھے۔ رفعت حسن نے کیٹول اسمتھ (C. Smith) کے اس خیال سے بھی بحث کی ہے

اقبال اشتراکیت سے واقف نہ تھے، اس کے باوجود ان کی تحریروں میں اشتراکیت کا ایک جھلکتا ہے۔ اقبال کے ذہن میں اشتراکیت کا جو تصور تھا وہ اشتمالی ممالک کے تصور سے نفٹ سہی، لیکن ان کی اشتراکیت سے بہرہ روی اور ان موضوعات پر ان کا لکھنا اس بات کا دلیل ہے کہ وہ اشتراکیت کا ایک واضح تصور اپنے ذہن میں رکھتے تھے اور اسے اسلام کے مطابق بنانا چاہتے تھے۔

فری لینڈ ایبٹ (Freeland Abbot) نے خصوصیت سے مغربی جمہوریت اقبال کی تنقید کو اپنے مقالے کا موضوع بنایا ہے۔ انہوں نے جن نکات کی طرف اشارے کیے ہیں ان میں سے دو اہم ہیں۔ ایک تو یہ کہ اقبال کا جمہوریت کا تصور نامکمل اور ناقص تھا۔ دوسرے یہ کہ اقبال نے نصف مغرب کی ذہنی زندگی اور کارنامے کو نظر انداز کر دیا۔ نصف مغرب سے مقالہ نگار کی مراد امریکہ، امریکہ کے مفکرین و ادیب اور امریکی جمہوریت ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ اقبال مغرب میں امریکہ کی اُن بھرتی ہوئی فکری اور ذہنی طاقت سے محض سرسری طور پر واقف تھے۔ ایبٹ نے اس طرف بھی توجہ دلائی ہے کہ مغرب میں سیکولرزم، لادینی کے مترادف نہیں، اس لیے سیکولر جمہوریت کا تصور بھی، اگر وہ اس کی گہرائی میں جاتے تو انہیں سلامی آدرشوں سے بہت مختلف نظر نہ آتا۔ اس مقالے میں ایمرسن اور اقبال کی منسکری مائلتوں کی طرف بھی توجہ دلائی گئی ہے۔

سوانحی حصے کے مضامین میں جاوید اقبال نے اپنے باپ کی نجی زندگی پر لکھا ہے۔ داؤد رہبر نے اقبال کی شخصیت کے چند خاص پہلوؤں کی ایک جھلک دکھائی ہے۔ لیکن ان پہلوؤں میں نفسیاتی ربط تلاش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اقبال کی روح کا حزن اور ان کی حس مزاج میں داخلی ربط ہے۔ اقبال کی شاعری عمل اور حوصلے کا پیغام ہے لیکن ان کی زندگی کا بڑا حصہ عمل کی سرگرمی سے تھی ہے۔ ذہنی فعالیت کی مفکرانہ سرگرمی اکثر عملی زندگی میں اپنا اظہار اس طرح نہیں کرتی جس طرح ایک بیرون میں شخصیت میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اقبال رجائیت کے پیامبر ہیں اس کے باوجود ان کے مزاج میں فردگی کی جو جھلک لیتی ہے وہ ان کی بے چین روح اور محبس ذہن کے داخلی اضطراب کی



نشان دہی کرتا ہے۔ اقبال کے جوانی کے دور کے بعض خطوط جن میں انھوں نے اپنی داخلی کشمکش کا اظہار عطیہ فیضی کو مخاطب کر کے کیا ہے، اس حقیقت کے شاہد ہیں کہ وہ دوسرے متجسس ادہان کی طرح تشکیک اور انکار کے روحانی عذاب سے بھی گزر رہے ہیں۔ اپنے ایک خط میں انھوں نے اپنے ذہن کو سانپوں کی پٹاری سے تشبیہ دی ہے۔ شرکی قوتوں کا فروغ ان کے ذہن میں ہمہ خیر قوت کے وجود میں شک بھی پیدا کرتا ہے اور وہ رسمی رواجی اخلاق کی قدروں کو بھی شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کی ذہنی تشکیل کو سمجھنے کے لیے یہ خطوط کافی اہمیت رکھتے ہیں۔ تشکیک کے یہ لمحات گزراں سہی مگر انھوں نے اقبال کو عقیدے پر راسخ ایمان کا راستہ دکھانے میں ضرور نمایاں حصہ لیا ہے۔ داؤد رہبر کے مضمون میں یہ کمی کھٹکتی ہے کہ انھوں نے بعض واقعات کو صرف ادب کی سطح سے دیکھا ہے۔ حفیظ ملک نے جس واقعے کو اقبال کا علمی مذاق قرار دیا ہے، اسی کو داؤد رہبر نے اقبال کی افسردہ دلی کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔ مزاح اور افسردگی میں تعلق ہو سکتا ہے لیکن اس کی گہرائی میں جا کر اقبال کی شخصیت کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ محض ان کی زندگی سے چند واقعات کو مختلف خصوصیات کی نمائندگی کے لیے یکجا کر دینے سے اقبال کی شخصیت کی مربوط اور مکمل تصویر سامنے نہیں آتی۔

تصوف اور فلسفے کے حصوں میں جو مضامین ہیں وہ خاصی محنت اور وقت نظر سے لکھے گئے ہیں۔ بشیر احمد ڈار اقبالیات کے معروف محقق ہیں۔ ان کی دو کتابیں خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔

A study of Iqbal's Philosophy

اور

Iqbal and Post Kantian Voluntarism

انھوں نے اقبال پر مغربی فلسفے کے اثرات سے بحث کی ہے۔ اقبال کی فکر کے معنہ بنی سرچشموں میں کانت، فیشے، شوپنہائر، برگساں اور نیٹشے کے افکار اہمیت رکھتے ہیں۔ ان سے بحث کی گئی ہے۔ ڈار کی کتاب ”اقبال اور ما بعد کانت ارادیت“ کا موضوع بھی یہی ہے۔ جدید دور میں وجودیت (Existentialism) کی ہمہ گیر مقبولیت اور تخلیقی ادب پر اس فلسفے کے اثرات کے پیش نظر اس بات کی ضرورت ہے کہ اقبال کی فکر میں وجودیت کے

عناصر پر بھی توجہ کی جائے۔ اقبال کی زندگی میں یہ فلسفہ سامنے آچکا تھا مگر اس بات کے شواہد نہیں کہ اقبال نے کر کے گارڈ، ہائیڈیگر اور یاسپرس کا مطالعہ کیا ہو۔ ہم عصر یورپ کی فکر سے اقبال کی گہری واقفیت اور آخر عمر تک فکری تحریکوں سے اُن کا شغف اس گمان کی بنیاد بن سکتا ہو کہ وہ اس فلسفے سے بالکل ہی بے خبر نہ رہے ہوں گے۔ وجودیت کی بنیاد وجودی تجربے (Existential Experience) پر ہے جو داخلی اور موضوعی تجربہ ہے۔ شعر کی اساس بھی داخلی تجربہ ہی ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے وجودیت اور تمام تخلیقی ادب میں ایک گہری مماثلت ہے۔ وجودیت کے مخصوص تصورات، ارادے اور انتخاب کی آزادی، موت کے عرفان کو زندگی کے مکمل شعور کا جو سمجھنا، وجود کی دہشت (Dread) تاریخی موقف کی اہمیت کا اعتراف، سماجی تبدیلی کا فلسفہ، عدم اور مادہ سے وجود کا تعلق ایسے مسائل ہیں جن سے تخلیقی عمل میں ہر حقیقی شاعر دوچار ہوتا ہے۔ وجودیت کا تصورِ زماں بھی اقبال کے تصورِ زماں سے زیادہ مختلف نہیں۔ اسی کے ساتھ زماں کی تخلیقی قوت میں انسان کی شرکت بھی ایسا مسئلہ ہے جس سے اقبال متفق نظر آتے ہیں۔ یہ مسائل وجودیت سے گہری واقفیت کے بغیر بھی کئی اہم شاعروں اور ادیبوں کے یہاں ملتے ہیں۔ اُردو میں غالب اور اقبال کے شعورِ زیست کی وجودیتی تعبیر کی جاسکتی ہے۔ اس میں تو شک ہے اقبال نے اس فلسفے سے براہِ راست فیضان پایا ہو، لیکن اقبال کی فکر کے وجودیتی عناصر اس طرف بھی توجہ کا مطالبہ کرتے ہیں۔

عالم خوند میری نے اپنے مضمون "اقبال کا تصورِ زماں" میں وجودیت کے بنیادی مسئلے کی طرف ایک دو جگہ سرسری اشارے کیے ہیں۔ اس بات کی گنجائش تھی کہ ہائیڈیگر کے نظریہ زماں اور اقبال کے تصورِ زماں کی بعض گہری مماثلتوں سے بحث کی جاتی۔ لیکن انھوں نے بھی اس مماثلت کو نظر انداز کیا ہے۔ ہائیڈیگر نے انسانی وجود کو

Ontological

ناما ہے اور دوسرے موجودات کو Ontic کہا ہے۔ اس امتیاز کا سبب اس کے نزدیک یہ ہے کہ انسان کے علاوہ اور موجودات کو زماں اور اپنے وجود کی تاریخت کا شعور نہیں ہوتا۔ اس نظریے کے آثار اقبال کی شاعری میں تلاش کرنا دشوار نہیں۔ وجودیت کی فکر کی اقبال کے

فلسفے میں نشان دہی کیے بغیر عالم خوند میری نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "اقبال کا مرکزی مسئلہ یہ ہے کہ وہ وجودیت اور مطلقیت کی کسی شکل میں تطبیق کرنا چاہتے تھے" اصطلاحات کے استعمال میں احتیاط کی ضرورت ہے۔ جب اقبال کے یہاں وجودیت کے اثر کا کوئی قطعی ثبوت نہیں تو اس فلسفے سے مطلقیت کی تطبیق کا سوال کہاں پیدا ہوتا ہے؟ اقبال کے لیے یہ مسئلہ واقعی اہم تھا مگر ان کے پیش نظر وجودیت کا اصطلاحی فلسفہ نہ تھا۔ اس لیے اس بات کو یوں کہا جاسکتا ہے کہ وہ وجود کے مسئلے کو اولیت دینے کے باوجود کسی نہ کسی شکل میں مطلقیت کے فلسفے سے بھی وجود کے ربط کے متلاشی تھے۔ عالم خوند میری نے "اقبال کے تصورِ زماں پر اپنا ڈاکٹریٹ کا تحقیقی مقالہ لکھا ہے۔ اس مسئلے پر ان کی عارفانہ اور محققانہ نظر ہے اور ان کا مقالہ اقبال کے تصورِ زماں کو زماں کے قدیم و جدید تصورات کے تناظر میں پیش کرنے کی کامیاب فلسفیانہ کاوش ہے۔ البتہ یہ بات کھٹکتی ہے کہ انھوں نے دوسرے فلاسفہ کے تصورِ زماں کا حوالہ بیشتر Collingwood کی کتاب

The Idea of Nature سے دیا ہے۔ فلسفے کے تصورات کی بحث میں حوالے اتنے ضروری نہیں ہوتے جتنی ان کی اہمیت متن کی تحقیق میں ہوتی ہے لیکن ایک محتاط محقق سے یہ امید کی جاسکتی ہے کہ وہ حتی الامکان تمام حوالے اولین ماخذوں ہی سے لے گا۔ عالم خوند میری نے بعض مسلم فلاسفہ کے اہم نظریاتِ زماں سے بحث نہیں کی مثلاً عراقی کے تصورِ زماں اور اقبال کے تصور میں قریبی تعلق بل سکتا ہے۔ اسی طرح انھوں نے اردو کے ایک اہم صوفی شاعرِ درد کے نظریہٴ زماں کا ذکر نہیں کیا جبکہ اے۔ ایچ کمانی نے خواجہ میرِ درد کے اس تصور کا خصوصیت کے ساتھ "علم الکتاب" کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ درد کی اس فلسفیانہ تصنیف سے اقبال کی واقفیت کا کوئی ثبوت نہ ہونے کے باوجود یہ قرین قیاس نہیں کہ انھوں نے درد کے مخصوص نظریات کا مطالعہ نہ کیا ہو۔ کمانی نے اقبال کی فکر کے اسلامی سرچشموں پر روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے جنید، شہاب الدین سہروردی، ابھلی، خواجہ میرِ درد، رومی اور مجدد الف ثانی کا خصوصیت سے ذکر کیا ہے۔ ان کے علاوہ اقبال پر غالب اور بیدل کے اثر کی طرف بھی

توجہ کی ہے۔ بیدل کے تصور کی انفعائیت اور اقبال کے فلسفہ عمل میں مطابقت ممکن نہیں لیکن بیدل کے طرزِ شعر کے اثرات اقبال کے یہاں غالب کے توسط سے تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ غالب اور اقبال اردو میں فلسفیانہ مزاج کے اہم ترین نمائندے ہیں۔ اقبال نے غالب سے گہرا اثر بھی قبول کیا تھا۔ لیکن کئی جہات میں غالب اور اقبال ایک دوسرے سے مختلف راہ اختیار کرتے ہیں۔ غالب کی فکر بڑی حد تک نظریاتی لحاظ سے نابلتہ ہے، اقبال اسلام کے تصور سے مکمل طور پر وابستہ ہیں۔ غالب کے یہاں جذبہ فکر میں ڈھلتا ہے اور اقبال کے یہاں منضبط فکر شعر کا قالب اختیار کرتی ہے۔ غالب وحدت الوجودی ہونے کے ساتھ مشکلک اور عقلیت پسند بھی ہیں۔ اقبال وحدت الوجود کے سخت ناقد ہیں اور ان کا رویہ مخالف عقلیت ہے۔ ان اختلافات کے باوجود غالب اور اقبال نے تخلیقی سطح پر وجود کا جو عرفان حاصل کیا، وہ دونوں کو معنوی لحاظ سے قریب کرتا ہے۔ اردو شاعروں میں حالی کا ذکر اس لیے ضروری تھا کہ حالی کی اصلاحی تحریک اہمیت رکھتی ہے۔ مسلمانوں کے زوال پر ان کے شدید رنج اور ان کی تعلیمی، تہذیبی اور معاشی ترقی سے حالی کو وجود انگیزی تھی، اس کا اثر اقبال نے قبول کیا۔ وہ آخر وقت تک حالی کا بالاستیاب مطالعہ کرتے رہے۔ اقبال اور حالی کے تصورِ مذہب و تہذیب سے بحث اردو کے ان دو بڑے شاعروں کے باہمی اتفاق و اختلاف کو واضح کر سکتی تھی۔ اقبال کی طرح حالی بھی شاعری کی مقصدیت کے قائل تھے۔ اس معاملے میں وہ اقبال کے پیشرو ہیں۔ دونوں نے شاعری سے بیداری، اصلاح و ترقی کا کام لیا ہے۔

اقبال کے فکری سرچشموں کی بحث بعض ہندی فلسفوں کے ذکر کے بغیر تشنہ رہتی ہے۔ ”فلسفہ عجم“ میں اقبال نے گیتا کے نظریہ عمل اور رمانچ کی ویدانتی تفسیر کی جن فظوں میں تعریف کی ہے، وہ ان فلسفوں سے اقبال کی اثر پذیری کی شہادت دیتے ہیں اقبال کو اپنے ”برہمن زادہ“ ہونے پر بھی فخر رہا ہے اس لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ اپنی گہری اسلامیت کے باوجود ہندو فلسفے کے اثرات سے یکسر آزاد رہے ہوں جبکہ مجدد الف ثانی بھی جن سے اقبال بہت متاثر ہیں، اپنے نقشبند اور اسلام کی خالصیت کے تصور

کے باوجود ان اثرات سے مکمل طور پر اپنے تصوف کو آزاد نہ کر سکے۔ اقبال پر ہر تاثر  
کے فلسفہ تغیر کا بھی گہرا اثر ہے۔ ان نظریات کے اثرات کی بھی نشان دہی کی جاتی تو  
اقبال کے مشرقی اور مغربی ماخذوں کا جائزہ زیادہ جامع ہو جاتا۔

فلسفے والے حصے کا جو تھا مضمون ایک روسی عالم اپنی کیف کا ہے جنہوں نے  
اقبال کے نظریہ شخصیت کو موضوع بحث بنایا ہے۔ مجموعی طور پر فلسفے کے حصے کے  
چاروں مضامین اقبال اور فلسفے سے عالمانہ واقفیت کا نتیجہ ہیں۔ ان کا مطالعہ  
فلسفہ اقبال کے ہر ناقد اور طالب علم کے لیے ناگزیر ہے۔

تصوف والے حصے کو فلسفے کے مباحث ہی کی توسیع سمجھنا چاہیے۔ ابوسعید نور الدین  
نے تصوف کی طرف اقبال کے روئے سے تفصیلی بحث کی ہے۔ اقبال کا تصوف سے  
دوہرہ تعلق ہے۔ ایک طرف تو وہ تصوف کے مخالف ہیں۔ دوسری طرف ان کی فکر  
میں متصوفانہ تصورات ہی کا نہیں بلکہ تصوف کے عشقیہ اور غیر عقلی طرز فکر کا بھی بہت  
دخل ہے۔ تصوف میں اقبال کا مسلک وحدت الشہود سے زیادہ قریب ہے۔ شیخ مجذ  
نے بھی فنا کی جگہ بقا پر زور دیا تھا۔ اقبال بھی تصوف کی تعلیم فنا کی جگہ خودی کی ترقی  
اور اثبات پر زور دیتے ہیں۔ وحدت الوجود پر اقبال کی تنقید اور اس سے بالواسطہ  
اثر پذیری کے ضمن میں یہ مسئلہ بھی اہم ہے کہ توحید وجودی و شہودی کی اصطلاحات کا  
معنیات (Semantics) کے جدید اصولوں کی روشنی میں تجزیہ کیا جا سکے۔

شاہ دلی اللہ اور در نے لکھا ہے یہ محض لفظی نزاعات ہیں، مقصود دونوں کا کچھ  
بہت مختلف نہیں۔ اقبال کی اس مسئلے پر گہری نظر ہوگی۔ پھر سوال یہ ہے کہ انہوں  
نے تصوف کے ایک دھارے کو رد اور دوسرے کو قبول کیوں کیا؟ اس کے اسباب  
شیخ مجدد، شاہ دلی اللہ، سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید کے نظریات کے سیاسی  
اور سماجی کردار میں تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ مذہبی اور سیاسی لحاظ سے اقبال کی فکر  
اسی سلسلے کا نقطہ عروج ہے جس میں فلسفے کے دوہرے تصورات اور مغرب کے  
اثرات کی آمیزش بھی ہوگئی۔

Scapnyac ایک اور روسی مستشرق نے تصوف کی جبریت اور انفعالیات

دشنی ڈالی ہے اور اقبال کی اختیاریت کو اسلامی نظریات کے تناظر میں پیش کیا ہے۔  
ضمن میں یہ بات بے محل نہ ہوگی کہ اقبال انسان کے اختیار اور تخلیقی قوت ہی کو اس  
وجود کا جوہر سمجھتے ہیں، اس لیے ہر وہ فلسفہ جو جبریت کے جراثیم رکھتا ہے، ان کے  
قابل قبول نہیں۔ چنانچہ مارکسزم کی مادی اور تاریخی تفسیر کو رد کرنے کا ایک بڑا  
ب اقبال کے لیے ان کی تاریخی جبریت کا تصور بھی تھا۔

پروفیسر شل نے جو اس وقت مغرب کے ممتاز ترین مستشرقین میں سے ہیں اقبال پر حلاج  
مقصوفانہ اثر کی تحقیق کی ہے۔ حلاج کے متعلق اقبال کا رویہ بدلتا رہا ہے۔ ابتدا میں وہ  
حج اور شکر دونوں کے فلسفے کے مخالف تھے۔ بعد میں تحقیقی مطالعے کے بعد انہوں نے  
حج کے 'اناسحق' کے معنی خیز تخلیقی اور انقلاب آفریں امکانات کا اعتراف کیا تھا۔  
فیرشل کا مقالہ تحقیقی اور علمی دونوں حیثیتوں سے مطالعہ اقبال میں اضافے کی  
یت رکھتا ہے۔

شاعری کا حصہ جسے سب سے ضخیم ہونا چاہیے تھا، سب سے مختصر ہے۔ ہادی حسین  
مضمون کا موضوع ہے "اقبال کا نظریہ شعر و شاعر" اور ایس۔ اے۔ واحد کے مضمون  
عنوان ہے "اقبال اور مغربی شعراء" یہ دونوں مضامین اقبال کی شاعری اور تصور شعر  
، محد و پہلوؤں سے متعلق ہیں۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ اقبال کی جمالیات اور  
ن کی شاعری کے فنی کمال پر کچھ اور مضامین لکھوائے جاتے۔

زیر نظر کتاب ایک طرح کا مذاکرہ ہے جس میں روسی، چیک، جرمن، پاکستانی،  
ہدستانی اور امریکی محققین و علمائے حصہ لیا ہے۔ اس لحاظ سے یہ اپنی نوعیت کی پہلی  
اب ہے جس میں مختلف نظریات، تہذیبوں اور سیاسی مسلکوں کے زاویہ ہائے نظر  
روشنی میں اقبال کے فکری اور شعری کارنامے کا جائزہ لیا گیا ہے۔ مقالہ نگاروں  
، طرز فکر میں جو تنوع ہے اس نے اقبال کے اس مطالعے کو زیادہ دلچسپ اور معنی خیز  
ادیا ہے۔ چند مضامین کے سرسری ہونے کے باوجود اقبال کے فلسفیانہ اور سیاسی

انکار کا مغرب کے لیے یہ بہت ہی جامع تعارف ہے۔ البتہ ان کی شاعری بحیثیت شاعر  
 زیر بحث نہیں آسکتی۔ شاید مرتب کا یہ مقصد بھی نہ تھا۔ اگر ہندوستانی علمائے اقبالیات  
 سے کچھ اور حضرات کو بھی اس مذاکرے میں شریک کیا جاتا تو بعض مباحث زیادہ نتیجہ  
 ہو سکتے تھے۔ اقبال کے تعلیمی فلسفے پر خواجہ غلام السیدین سند کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان  
 کی ترتیب کے وقت وہ بقیہ حیات تھے۔ اسی طرح ڈاکٹر عابد حسین، پروفیسر آل ا  
 سرور، پروفیسر احتشام حسین، ڈاکٹر یوسف حسین خاں اور سردار جعفری میں سے کچھ  
 شرکت کتاب کی وقعت میں مزید اضافے کا باعث ہوتی۔ پاکستانی علمائے بعد اس کہ  
 میں سب سے زیادہ حصہ روسی محققین کا ہے۔ روس میں اقبال اور اقبالیات پر کافی  
 کام ہو رہا ہے۔ یہ مضامین اس کام کا بھی تعارف کراتے ہیں۔ اقبال سے دوسرے  
 کے علما، ادیبوں اور محققوں کی دلچسپی پاکستان اور ہندوستان دونوں ملکوں کے ادبی  
 کے لیے خوش آئند اور مہمت افزا ہے کیونکہ اقبال دونوں ہی ملکوں کی مشترکہ میراث  
 ہندوستانی ملکوں میں اقبال کے اس مبسوط تعارف کے لیے پروفیسر حنیف ملک آ  
 کے تمام قدردانوں کے شکریے کے مستحق ہیں۔ اقبالیات میں اس کتاب کو ایک قابل  
 اضافہ سمجھا جائے گا اور اردو داں حلقوں میں بھی اقبال کو سمجھنے کے لیے اس کتاب  
 مطالعہ ضروری ہوگا۔

# تبصرہ

## ڈاکٹر مشیر الحق

مسلم پرنسپل لا کے تحفظ کا مسئلہ از طاہر محمود ؛ ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سٹڈیز ، جامعہ ملیہ اسلامیہ ، نئی دہلی ؛ ۱۹۷۲ء صفحات ۱۰۸ (کاغذی جلد) قیمت ۱ روپے۔

ہندوستان میں اس وقت مسلم پرنسپل لا کے مسئلے پر عموماً تین قسم کی رائیں پائی جاتی ہیں۔ ایک تو ہے کہ دستور ہند کی دفعہ ۴۴ کے مطابق ملک کے تمام شہریوں کے لیے یکساں سول کوڈ بنایا جائے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ موجودہ مسلم پرنسپل لا میں اصلاحات کر کے اسے زمانے کی ضروریات کے مطابق ردیا جائے؛ اور تیسری رائے یہ ہے کہ رائج الوقت مسلم پرنسپل لا میں کسی قسم کی بھی ترمیم و تبدیلی کی جائے۔

مصنف نے اس کتابچہ میں ان تینوں خیالات کا تجربہ کیا ہے۔ پہلے تو انھوں نے مسلم پرنسپل لا کی تعریف کی ہے، پھر ہندوستان میں مروجہ مسلم پرنسپل لا اور دوسرے مذہبی فرقوں کے پرنسپل لا پر روشنی ڈالی ہے۔ مسلم ممالک نے پرنسپل لا میں جو اصلاحات کی ہیں، انھیں بیان کیا ہے اور پھر اپنی طرف سے کچھ تجاویز پیش کی ہیں۔ طاہر محمود صاحب یکساں سول کوڈ کے حق



میں نہیں ہیں کیونکہ ”یکساں سول کوڈ کا تیار کرنا جو عیشیہ لانے سے کم نہیں ہے مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت اس کے لیے تیار نہیں ہے اس لیے حکومت ہند کے لیے مناسب نہیں ہے کہ اتنے بڑے حصے کے جذبات و خواہشات کو نظر انداز کر دے“ (ص ۹۱) اگرچہ بعض لوگوں کے نزدیک یکساں سول کوڈ کے خلاف یہ کوئی زیادہ مضبوط دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر یکساں سول کوڈ بنانا کوئی اچھی اور مناسب چیز ہے تو پھر اس کے لیے لوگوں کے جذبات و احساسات کی پروا کرنا کوئی معقول بات نہیں ہو سکتی اور اس لیے جو عیشیہ لانے سے گھبرانا چاہیے۔ بہر حال اس سلسلے میں مصنف کی یہ رائے ”قرین انصاف ہے کہ“ مجوزہ مشترکہ سول کوڈ کے حامی پہلے اس کا ایک مفصل مسودہ تیار کریں جب یہ مسودہ تیار ہو جائے تب اس کا دفعہ دار مطالعہ کر کے موافقین یہ خود کریں کہ کیا واقعی اس کوڈ سے قومی اتحاد اور فرقہ دارانہ یکجہتی کی راہیں ہموار ہوں گی۔ اسی طرح مسلمان مسودہ کی باقاعدہ تجاویز کا تجربہ کر کے یہ بتائیں کہ ان کی مذہبی آزادی اور ثقافتی امتیازات کس حد تک اور کس کس طرح مجروح ہوں گے۔ اس کے بعد ہی کوئی صحیح فیصلہ کیا جاسکے گا۔ مسودہ مذکور کی تیاری سے قبل دونوں طرف سے (بحث و مباحثہ کی) یہ ذہنی ورزش قطعاً بے سود ہے۔ اس سے کچھ حاصل نہ ہوگا“ (ص ۴۷-۴۸)

مصنف اس بات سے بھی متفق نہیں ہیں کہ موجودہ مسلم پرسنل لایس کسی قسم کی اصلاح نہ کی جائے کیونکہ ”یہ عام خیال کہ مسلم پرسنل لایس بالکل قرآن و احادیث پر مبنی ہے صحیح نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ رائج الوقت مختلف فقہی احکام بنیادی طور پر تو ضرور کتاب سنت سے ماخوذ ہیں مگر ان کا ایک غالب عنصر انسانی داغوں کے غور و فکر کا نتیجہ جس کی تشریح میں فقہانے زامانی اور مقامی سماجی ضروریات کا بڑی حد تک لحاظ رکھا تھا“ مسلم پرسنل لایس موافقت یا مخالفت میں لکھنے والے اکثر و بیشتر مصنفین کے ہاں طاہر محمود صاحب نے شروع سے آخر تک معروضی انداز بحث کو برقرار رکھا ہے اور بلا کاشکار ہوے بغیر سلجھے انداز میں پورے مسئلہ کا جائزہ لیا ہے۔ انھوں نے نہ صرف بات کی وکالت کی ہے کہ موجودہ مسلم پرسنل لایس ضروری اصلاحات کی جائیں بلکہ بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ ملک کے مختلف علاقوں میں بسنے والے مسلمانوں کے لیے

وقت جو الگ الگ پرنسپل لایں ان سب میں یکسانی پیدا کی جائے۔ کیونکہ رائج الوقت مسلم پرنسپل لا کے قدیم غیر مذہبی اور جدید مذہبی دونوں حصوں میں یکسانی کا یکسر فقدان (ہے) جس کے نتیجے میں دو ہندوستانی مسلمان صرف اس لیے مختلف قوانین کے تابع ہوتے ہیں کیونکہ وہ ملک کے الگ الگ صوبوں یا شہروں میں رہتے ہیں یا اس لیے کہ ان میں سے ایک کا تعلق موبلا وغیرہ کسی مخصوص مقامی طبقے سے ہے اور دوسرا ایک عام مسلمان ہے۔ (ص ۱۰۱) مصنف کے خیال میں مساللات حاضرہ کا تقاضا ہے کہ ملک کے تمام طبقات فکر جن میں مسلم پرنسپل لا کے تحفظ کے خواہش مند مسلمان عوام اور علماء کرام، اور مسلم معاشرے کے مفاد میں عائلی اصلاحات کے نفاذ کی وکالت کرنے والے مسلم اور غیر مسلم اصحاب سب ہی شامل ہوں، حسب ذیل باتوں پر متفق ہو جائیں۔ مشترکہ سول کوڈ کے مسئلے کو مسلم پرنسپل لا میں اصلاح کی ضرورت سے قطعی الگ رکھا جائے۔۔۔۔۔ مسلم پرنسپل لا کے مسئلے کو اکثریتی طبقے اور مسلم اقلیت کے درمیان نوک بھونک کا رنگ نہ دیا جائے۔۔۔۔۔ اس بات پر عام اتفاق ہونا چاہیے کہ اسلامی قانون پر جمود نہ تاریخ کے کسی دور میں رہا ہے اور نہ عصر حاضر میں یہ نظام قانون جامد رہ سکتا ہے۔۔۔۔۔ مسلم پرنسپل لا کے مسئلے کو مسلمان ایک ایسا ملی اور قومی مسئلہ سمجھیں جس کو حل کرنے کی ماسعی طبقاتی اختلافات سے بالاتر ہونی چاہئیں۔۔۔۔۔ (ص ۹۴ - ۱۰۰)

مسلم پرنسپل لا میں ترمیم کے حامی عام طور سے تین نکات پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں۔ ان لوگوں کے خیال میں تعددِ ازدواج اور شوہر کی غیر محدود حق طلاق کی وجہ سے مسلمان عورتوں پر اکثر و بیشتر غلم ہوتا ہے، نیز وراثت کے مسئلے میں نہ صرف یہ کہ لڑکی اور لڑکے میں فرق کیا جاتا ہے بلکہ محبوب الارث کے مسئلے کی آڑ میں ان پوتوں کو دادا کی وراثت سے بالکل محروم کر دیا جاتا ہے جو اپنے دادا کی زندگی ہی میں یتیم ہو گئے ہوں۔ مصنف نے اس سلسلے میں قرآن پاک کی سند سے ثالثی کونسل کے قیام پر زور دیا ہے۔ کیونکہ اگر نکاح و طلاق کے سلسلے میں ٹی با اختیار ثالثی کونسل قائم ہو جاتی ہے تو پھر مذکورہ بالا شکایات کا بہت حد تک دفعہ کیا جاسکتا ہے۔ محبوب الارث اعزہ کی کفالت کے سلسلے میں انھوں نے پاکستان اور دوسرے مسلم ممالک کے قوانین سے بحث کی ہے۔ پاکستان میں اصلاح شدہ قانون کے تحت ”محبوب الارث اعزہ کو

متوفی کی جائداد میں سے وہی حصہ ملے گا جو اس کے مرحوم بیٹے (یا بیٹی) کو ملتا۔ مثال کے طور پر زید کے دو لڑکوں عمر اور بکر میں سے عمر زید کی زندگی میں مر جاتا ہے اور مرتے وقت ایک لڑکے رشیدہ چھوڑ جاتا ہے۔ اب جب زید کا انتقال ہوتا ہے تو عام اسلامی قانون کے تحت اس کی جائداد میں سے رشیدہ کو کچھ نہ ملے گا، لیکن پاکستان کے آرڈی نمنس کے مطابق رشیدہ وہی حصہ ملے گا جو خود عمر کو اس حالت میں ملتا اگر وہ زید کے انتقال کے وقت زندہ ہوتا۔ اس قانون کا بغور مطالعہ کیجیے تو معلوم ہوگا کہ اس کا اطلاق اکثر حالات میں دراصل اسلام وراثت کی ایکم کو درہم برہم کر دے گا.... پاکستان کے برعکس مصر، شام، تیونس اور مراکش میں یہ مسئلہ بالکل دوسرے انداز پر حل کیا گیا ہے۔ ان ممالک میں مثال مذکورہ بالا زید کے لیے لازم ہوگا کہ وہ اپنی یتیم پوتی رشیدہ کے حق میں اتنے مال کی وصیت کر دے جو اس کے باپ عمر کو زید کی وفات کے وقت زندہ رہنے کی صورت میں اس کی جائداد سے ملتا۔ اور اگر زید واقعہً ایسی کوئی وصیت نہیں بھی کرتا ہے تو قانوناً یہ فرض کر لیا جائے کہ اس نے ایک ایسی وصیت چھوڑی ہے۔ یہ قانون.... وصیت واجبہ کا قانون کہلاتا ہے۔ (ص ۸۷، ۸۸) مصنف نے صراحتہً کوئی رائے نہیں دی ہے لیکن پاکستانی قانون پر ان کی مذکورہ بالا (بالکل صحیح) تنقید کی روشنی میں یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ وہ وصیت واجبہ کے حق میں ہیں حالانکہ خط کشیدہ سطروں پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ پاکستان دوسرے مسلم ممالک کے قانون میں نتیجے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے شاید مصنف کو تسامع ہو گیا ہے کیونکہ میرے علم کے مطابق مشرق وسطیٰ کے مسلم ممالک میں وصیت واجبہ کل مال کے صرف ۱/۵ حصے میں نافذ ہو سکتی ہے۔ دوسرے نفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں مذکورہ بالا مثال میں یتیم پوتی رشیدہ کو وہ سب حصہ نہیں ملے گا جو اس کے باپ عمر کو زید وفات کے وقت ملتا بلکہ زید کو اپنے کل مال میں سے ۱/۵ حصے پر وصیت کرنے کا جو حق حصہ بعینہ رشیدہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اس صورت میں پاکستان اور دوسرے ممالک کے قانون محبوب الارث میں خاصا فرق ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم ذرا غور سے تو معلوم ہوگا کہ حکومت نے وصیت واجبہ کا قانون بنا کر زید کے اس حق کو غصب کر لیا۔

اسے شریعت نے دیا تھا۔ مذکورہ بالا صورت میں حکومت نے زید کو مجبور کر دیا ہے کہ وہ کسی دوسرے شخص یا ادارے کے حق میں کوئی وصیت نہ کرے، اور اگر وہ کوئی وصیت چھوڑ بھی جاتا ہے تو اس پر عمل درآمد نہیں ہوگا۔ یہ ایک ایسا قانون ہے جس میں اگر ایک طرف رشیدہ پر رحم ہو رہا ہو تو دوسری طرف خود زید پر ظلم ہو رہا ہے۔ میرے خیال میں اس موضوع پر فیضی صاحب کی تجویز کی وہ شق زیادہ مناسب ہے جس کی رو سے ”کوئی شخص مرتے وقت محروم الارث اولاد یا اس اولاد کے وارث چھوڑے تو اس کے ترکہ کی تقسیم اس طرح کی جائے گی جیسے محروم الارث کے مورث زندگی میں اپنے ورثے کے حقدار ہوئے اور ان سے محروم الارث درثانے حصہ حاصل کیا۔“ (”مسلم پرسنل لا“ از پروفیسر آصف فیضی، ص ۲۸) اس تجویز کی رو سے مذکورہ بالا مثال میں زید مرتے وقت اپنے مال میں سے حسب منشا ۱۰ کی وصیت کر سکتا ہے۔ وصیت کی تکمیل کے بعد ترکہ کی تقسیم کے وقت یہ فرض کیا جائے گا کہ اس کے دونوں لڑکے عمر اور بکر زندہ ہیں اور انھوں نے اپنا اپنا حصہ حاصل کیا۔ لیکن حقیقتہً چونکہ عمر موجود نہیں ہے اس لیے زید کی جائیداد میں سے شریعت کے مطابق عمر کے نام جو حصہ پڑتا ہے اس کی دوبارہ شرعی تقسیم ہوگی اور رشیدہ اپنے مرحوم باپ کے دوسرے اعرار کی موجودگی میں جتنے حصے کی شرعاً حقدار ہوگی وہ اسے دیا جائے گا۔ اس صورت میں صرف رشیدہ ہی کے حصے کی ضمانت نہیں ہوتی بلکہ عمر کے دوسرے محبوب ورثا، مثلاً اس کی بیوہ اور ماں وغیرہ کو بھی حصہ رسدی مل جاتا ہے اور اسلامی وراثت کی ایکم بھی درہم برہم ہونے سے بچ جاتی ہے۔

بہر حال بحیثیت مجموعی ”مسلم پرسنل لا“ کے تحفظ کا مسئلہ ”ایک معلوماتی کتابچہ ہے، جن لوگوں کو اس موضوع سے دلچسپی ہے انھیں اس کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے۔“

سر سید احمد خاں اور ان کی معنویت موجودہ دور میں؛ مرتبہ عبد اللطیف اعظمی؛  
 علمی ادارہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵؛ صفحات ۱۰۲ (بڑی تقطیع، کاغذی جلد) ۱۹۷۲ء  
 قیمت ۵ روپے۔

جنوری ۱۹۷۲ء کے وسط میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبہ اُردو نے سر سید پر ایک

سمینار بعنوان "سرسید کی معنویت موجودہ دور میں" منعقد کیا تھا۔ اس کے کچھ دنوں بعد سمینار کے مقالوں میں سے چند کا انتخاب کر کے اور کچھ نئے مقالے لکھوا کر رسالہ جامعہ نئی دہلی نے اسی عنوان پر ایک خاص نمبر شائع کیا۔ جسے کچھ ترمیم و اضافے کے بعد اب عبد اللطیف اعظمی صاحب نے اپنے ایک پیش لفظ اور آخر میں "سرسید کی زندگی کی آہ" "تاریخیں" کے اضافے کے ساتھ علمی ادارہ کی طرف سے کتابی صورت میں شائع کیا ہے۔ ۳۱ مختصر کتاب کا مقصد "مرتب کے الفاظ میں" اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ ہم سرسید کے تعلیمی، تہذیبی اور مذہبی خیالات و افکار پر غور کریں اور موجودہ دور کے مسائل کے سبب اور ان کے حل کرنے میں ان سے خاطر خواہ رہنمائی حاصل کریں؛ (ص ۷)

مضمون نگاروں میں پروفیسر محمد مجیب، جناب ضیاء الحسن فاروقی، پروفیسر آل احمد سرور، جناب رفیع الدین احمد اور پروفیسر عالم خوند میری ہیں جنہوں نے سرسید کے مذہبی تعلیمی اور تہذیبی افکار پر روشنی ڈالی ہے۔ نیز پروفیسر محمد عمر الدین مرحوم کا ایک مضمون۔ سرسید کے مذہبی طرز فکر پر اور سرسید کا ایک سوانحی خاکہ ہے شیخ محمد اسماعیل پانی پتی کے قلم۔ ان دونوں مضامین کی تلخیص مرتب نے کی ہے۔ اس کے علاوہ پنڈت جواہر لال نہرو کا "میری کہانی" سے وہ صفحات نقل کیے گئے ہیں جن میں پنڈت جی نے سرسید کی "کانگریز دشمنی" کے اباب بتائے ہیں۔

سب سے پہلا مضمون پروفیسر محمد مجیب کا ہے جو درحقیقت سمینار کا خطبہ افتتاحیہ ہے۔ ان کے مطابق ایسے خطبوں میں سمینار کے دوران زیر بحث آنے والے تمام موضوعات کا احاطہ کیا جاتا ہے لیکن ہوتا یہ ہے کہ لوگ عموماً جامعیت کا تو خیال رکھتے ہیں مگر طوالت کے سامعین پر جو کچھ بنتی ہے اس پر دھیان نہیں دیتے۔ مجیب صاحب کے اس خطبے کا جس میں پھر بڑے گئے موضوعات سے ضروری نہیں کہ سب لوگ متفق ہوں۔ جامعیت اختصار دونوں کے لحاظ سے ایک کامیاب ترین خطبہ کہا جاسکتا ہے۔

پروفیسر عالم خوند میری کے مضمون کو چھوڑ کر جس میں "تنقیدی تجزیہ" کے اصول پابندی کی گئی ہے بقیہ مضامین بہت حد تک "بیانیہ" انداز کے ہیں جنہیں پڑھنے میں

آپ بے بشرطیکہ ذہن کو قہقہہ کے سوالات سے پاک رکھا جائے۔ حالانکہ اس سوال کو ذہن سے نکال دینا کم از کم تبصرہ نگار کے لیے آسان نہیں تھا کہ اگر موجودہ دور میں سرسید کی واقعہ کوئی معنویت ہے۔ جیسا کہ مضمون نگاروں نے دکھایا ہے۔ تو پھر اس معنویت کو حاصل کرنے کی کن لوگوں سے امیدیں باندھنی جائیں۔ اصل مسئلہ یہ نہیں ہے کہ سرسید کی کوئی معنویت ہے یا نہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر کوئی معنویت ہے تو وہ حاصل کس طرح ہو، اور اس سوال کا کوئی متعین جواب کسی بھی مضمون میں نہیں ہے۔

ایک بات جو اس کتاب میں بُری طرح کھٹکتی ہے وہ ہے اردو کے ساتھ ساتھ انگریزی الفاظ کا خواہ مخواہ استعمال۔ خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ کسی بھی مضمون نگار کے بارے میں سوچا بھی نہیں جاسکتا کہ اسے اردو زبان پر پوری قدرت حاصل نہیں ہے۔ کہیں کہیں تو اردو میں نامانوس انگریزی الفاظ کو اس بے تکلفی کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے گویا وہ ہمارے ذخیرہ الفاظ میں داخل ہو چکے ہیں، مثلاً ”تہذیب ایک میراث ہے“ یہ آرٹیفیکٹ کا ایک مجموعہ.... ہے“ (ص ۳۰)؛ یا ”اگر اس Aprion عنصر کو تسلیم نہ کیا جائے“ (ص ۴۲) اکثر و بیشتر مواقع پر عام فہم اردو الفاظ کے ساتھ ساتھ خواہ مخواہ ان کے انگریزی مرادفات دیے گئے ہیں۔ معلوم نہیں کیوں؛ مثلاً ”طبری فنکر یا Mode of Thought“ (ص ۴۲)؛ ”بہل (Absurd) امکانات“

(ص ۴۵)؛ ”معا یا Motif“ (ص ۴۵) وغیرہ وغیرہ۔ بہر حال جو لوگ یہ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ ہمارے آج کے دانشور سرسید کے مذہبی تعلیمی اور سماجی خیالات کا کس انداز سے مطالعہ کرتے ہیں، انھیں یہ کتاب ضرور دیکھنی چاہیے۔

دنیا اسلام سے پہلے  
اسلام کے بعد از مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی، ناشر: مکتبہ  
جامعہ ملیٹنڈ، نئی دہلی، (اگست ۱۹۷۲ء) مجلد، صفحات ۱۲۸، قیمت ۲ روپے  
۴۵ پیسے۔

یہ مختصر سی کتاب بظاہر ایک مجموعہ ہے چار مضامین کا یعنی ”دنیا ڈیڑھ ہزار سال پہلے“، ”مصلح اعظم“، ”بنیادی عقیدہ“ اور ”انسانیت کی فصل بہار“۔ لیکن درحقیقت موضوع کی یکسانی اور مضمون کے تسلسل کی بنیاد پر اسے ایک مرتب کتاب کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ پہلے مضمون میں مولانا نے ڈیڑھ ہزار برس قبل کی اس ”تمدن“ دنیا کی ایک بھلکی دکھائی ہے جس میں مادی تہذیب و تمدن اپنے پورے عروج کے باوجود اخلاقی حیثیتوں سے بالکل کھوکھلا ہو چکا تھا اور اس طرح قاری کا ذہن غیر محسوس طور سے اس بات کی خواہش کرنے لگتا ہے کہ ان اخلاقی امراض کا کوئی مسیحا دنیا میں آئے۔ اس مرحلے پر قاری کے سامنے کتاب کا دوسرا مضمون ”مصلح اعظم“ آتا ہے جس میں آنحضرتؐ کی دعوت کو مختصر لیکن دلنشین انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ تیسرے مضمون ”بنیادی عقیدہ“ میں یہ بات سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اسلام نے انسان کو شرف و مجد کا جو مقام عطا کیا ہے اس سے اس وقت تک پورا پورا فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا جب تک انسان بنیادی طور سے یہ بات تسلیم نہ کر لے کہ سب برابر ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی تمام مخلوقات میں اسے اشرف المخلوقات ہونے کا درجہ حاصل ہے لیکن خود اس کا رب ”وحدہ لا شریک“ ہے۔ ”بنیادی عقیدہ“ درحقیقت اسی ”وحدہ لا شریک“ کی تفسیر ہے۔ آخری مضمون ”انسانیت کی فصل بہار“ میں مولانا مظلہؒ نے آنحضرتؐ کی سیرت پاک کا ایک مختصر سا خاکہ پیش کیا ہے۔ تاکہ تعلیمات کے ساتھ آپؐ کے حالات بھی نظر کے سامنے آجائیں اور تعلیم و ارشاد اور حسن عمل کا مرقع دلوں کے لیے باعث کشش ہو۔

کتاب حسن صورت اور حسن سیرت دونوں کی حامل ہے اور اسلام کے تعارفی لٹریچر کے ذخیرے میں ایک قابل قدر اضافے کی حیثیت رکھتی ہے۔

کتاب وسنت کے جواہر پائے از مولانا جمال الدین اعظمی

مکتبہ جامعہ لیتڈ، نئی دہلی، اگست ۱۹۷۲ء، کاغذی جلد، صفحات ۱۱۲، قیمت دو روپے ۲۵ پیسے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے تقریباً سب درجات میں اسلامیات کی تعلیم لازمی ہے! اسلامیات کے نصاب میں ضروری دینی مسائل کی تعلیم، تاریخ اسلام سے واقفیت اور قرآن و حدیث کے منتخب حصوں کا علم شامل ہے۔ اس سلسلے میں مدرسہ ثانوی کے طلبہ کے لیے کچھ آیاتِ آنی اور کچھ احادیث کا جو انتخاب شروع میں تیار کیا گیا تھا وہ اصلاً عربی زبان میں تھا، لیکن ادھر کچھ دنوں سے اس بات کی ضرورت شدت کے ساتھ محسوس کی جانے لگی تھی کہ طلبہ کے لیے اس انتخاب کا اردو ترجمہ ہوتا ہو جائے۔ مولانا جمال الدین اعظمی استاد اسلامیات مدرسہ ثانوی، جامعہ ملیہ اسلامیہ نے اس خدمت کو انجام دیا ہے اور طول و طویل تشریحی نوٹس کے بغیر انہوں نے رواں دواں اردو میں اصل مجموعہ کا ترجمہ کیا ہے۔ ہاں کہیں کہیں مفہوم کو واضح کرنے کے لیے وہ بریکٹ میں تشریحی جملے بڑھاتے گئے ہیں تاکہ طالب علموں کو پوری عبارت کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

اگرچہ یہ ایک نصابی کتاب کا ترجمہ ہے لیکن عام قارئین کو بھی اس سے دلچسپی ہوگی اور اردو زبان کے ذریعہ دینی تعلیم دینے والے اداروں کے لیے تو اس کی افادیت مسلم ہے۔

## صدر یار جنگ“ مکرمی!

اکتوبر ۱۹۷۲ء کے ”اسلام اور عصر جدید“ میں ”صدر یار جنگ“ پر مالک رام صاحب کا فاضلانہ تبصرہ شائع ہوا ہے جس میں موصوف نے کتاب کے بعض تسامحات کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ فاضل تبصرہ نگار کی اکثر آراء بالکل صحیح ہیں لیکن چند امور میں یا ان کی معلومات درست نہیں ہیں یا تشنہ رہ گئی ہیں۔ ان کی تشریح ذیل میں کی جاتی ہے تاکہ صحیح صورت حال واضح ہو جائے۔

(۱) نواب صدر یار جنگ کے والد ماجد محمد تقی خاں صاحب ایم۔ اے۔ او کالج کے ٹرٹی نہیں رہے تھے، البتہ عثم بزرگوار حاجی عبدالشکور خاں صاحب ضرور رہے تھے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ جایداؤ کی نگرانی ثانی الذکر ہی کے ذمے تھی جب کہ اول الذکر اپنا بیشتر



وقت سیر و تفریح میں بسر فرماتے تھے۔

(۲) مالک رام صاحب نے یہ بالکل صحیح لکھا ہے کہ ”انجن ترقی اردو کی بنیاد اسکا نفرنس (آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس) کے ایک شعبے کی حیثیت سے پڑی تھی۔ اس کے پہلے سکتر مولانا شبلی تھے، مولوی عبدالحق ان کے بعد آئے۔ لیکن اس میں یہ بات لکھنے سے روک گئی ہے کہ خود نواب صدربار جنگ بھی انجن ترقی اردو کے سکریٹری رہ چکے تھے۔ حصول آزادی سے قبل انجن کے سکریٹروں کی ترتیب اس طرح ہے :

۱۔ مولانا شبلی نعمانی

۲۔ مولانا عزیز مرزا

۳۔ مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی (نواب صدربار جنگ)

۴۔ مولوی عبدالحق

(۳) نواب صدربار جنگ کے ایم۔ اے۔ او کالج اور مسلم یونیورسٹی کے شعبہ دینیات سے تعلق کی پوری وضاحت نہیں ہو سکی ہے۔ نواب صاحب ایم۔ اے۔ او کالج کی دینیات کی کمیٹی کے سکریٹری رہے تھے۔ اس عہدے پر ان کا تقرر نواب محسن الملک کی کالج کی سکریٹری شپ کے دور میں ہوا تھا۔ یونیورسٹی بننے پر یہ تعلق ختم ہو گیا لیکن موصوف اس سے دوسرا قبل ہی ۱۹۱۵ء میں بحیثیت صدر الصدور امور مذہبی حیدر آباد تشریف لے جا چکے تھے۔ نواب صاحب کی تحریر سے ایسا انداز ہوتا ہے کہ یونیورسٹی کی تشکیل نواب صاحب کے تعلق حیدر آباد سے پہلے ہو چکی تھی جو صحیح نہیں ہے۔

جب ۱۹۲۲ء میں مسلم یونیورسٹی میں فیکلٹی سسٹم رائج ہوا تو نواب صدربار جنگ دیا کی فیکلٹی کے ڈین مقرر ہوئے۔ آپ تنہا ڈین تھے جن کا بیچنگ اسٹاف سے تعلق نہیں تھا۔ ۱۹۵۰ء میں اپنی وفات تک نواب صاحب برابر اس عہدے پر فائز رہے۔

(۴) نواب صاحب کے ۱۹۳۰ء میں حیدر آباد سے قطع تعلق کا اصلی سبب یہ ہوا کہ ”الصدور امور مذہبی“ براہ راست نظام کے ماتحت ہوتا تھا، اس کا ”صدر اعظم“ (وزیر ریاست) سے کوئی واسطہ نہیں تھا لیکن جب سربراہ حیدر آباد صدر اعظم ہوئے تو انھوں

شش کی یہ عہدہ بھی ان کے تحت میں آجائے۔ نظام شروع میں اس کے لیے تیار نہیں  
 تھے لیکن بالآخر ہو گئے۔ نواب صاحب نے اسے پسند نہیں فرمایا اور ملازمت سے استعفیٰ دے  
 دی۔ اس موقع پر موصوف نے ایک شعر کہا تھا جو درج ذیل ہے :

شاہباز ہمت ربطے بدست شاہ داشت  
 خوش نکر وہ بند دست دیگران ، پرواز کرد

مالک رام صاحب کا یہ گمان بالکل صحیح ہے کہ حیدر آباد کا ”انگریز ریڈیٹنٹ بھی اس  
 (استغفہ) میں ملوث تھا۔“ واقعہ یہ ہے کہ ریڈیٹنٹ نے نواب صاحب سے فرمائش کی تھی کہ  
 ملیفہ کا نام جمعہ اور عیدین کے خطبے سے حذف کر دیا جائے لیکن نواب صاحب اس کے لیے  
 آمادہ نہیں ہوئے جس پر اس نے گورنمنٹ آف انڈیا میں نواب صاحب کے خلاف رپورٹ  
 دی۔ شبہ یہ ہوتا ہے کہ سر اکبر حیدری نے گورنمنٹ آف انڈیا ہی کے اشارے پر ”مد العہد“  
 کے عہدے کو اپنے تحت میں لینے کی کوشش کی تھی۔

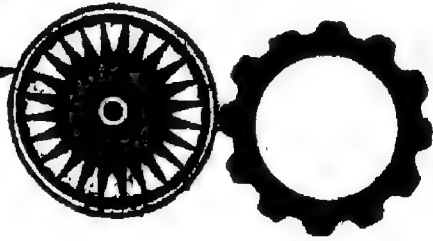
(۵) یہ صحیح ہے کہ نواب صاحب کی پہلی بیگم کے بطن سے سب سے چھوٹے صاحبزادے  
 کا نام ”عزیز الرحمن خاں“ نہیں تھا لیکن جو نام تبصرے میں پچھا ہے یعنی ”محمد عزیز خاں“ وہ  
 بھی درست نہیں ہے۔ ان کا اصلی نام ”محمد عزیز خاں“ تھا۔ ممکن ہے کاتب نے ”عزیر“  
 کو ”عزیز“ بنا دیا ہو۔

نیا زمند  
 ریاض الرحمن شروانی

لے برتان حسرت (مجموعہ کلام فارسی نواب صدر یار جنگ) ص ۱۱۱۔ (مطبوعہ مسلم یونیورسٹی  
 پریس، علی گڑھ، ۱۹۴۹ء)



انہوں نے  
 آزادی کی جنگ جیتی  
 آواہم بھارت کی تعمیر و ترقی  
 کے انقلاب کو اپنے پیمیل  
 تک پہنچائیں



بھارت کی طاقت زیادہ آبادی میں نہیں  
بلکہ صحت مند اور زیادہ تعلیم یافتہ شہریوں میں مضمر ہے  
چھوٹے گنبد کا مطلب ہے

صحت مند نئے  
ہر ایک کے لئے زیادہ خوشحالی  
اچھی تعلیم کے بہتر مواقع



72'142

گھر بھر کے لیے

سینکارا

طاقت و تغذیہ

اور

چستی و توانائی کا سرچشمہ



قدرتی جڑی بوٹیوں اور دوائیوں کا  
یہ مرکب کمزوری کو دوا کرتا ہے۔ صحت  
قوت بڑھاتا ہے اور ہر موسم اور ہر عمر  
سب کے لیے یکساں مفید ہے۔

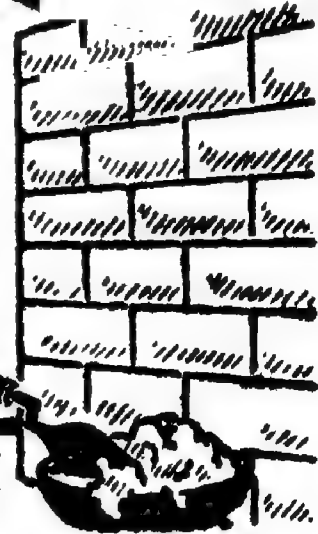
ہمدرد

ایک نیا فن بنیاد رکھیے!

مَاءُ الْلَحْمِ خَاصٌ

قبل از وقت پڑھوں اور غنیمت محبت مند  
نوجوانوں کے لئے بہترین تحفہ ہے۔ ناز پھلوں  
قیمتی دواؤں اور بہترین غذاؤں سے جدید  
طریقہ پر تیار کیا جاتا ہے

دوا خانہ طیبہ کالج اسلام آباد یونیورسٹی علی گڑھ



اِسْلَام  
اور

عصرِ جدید

## مجلسِ ادارت

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (صدر)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی	پروفیسر محمد مجیب
مولانا امتیاز علی خاں عرشی	پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی
مالک رام صاحب	ڈاکٹر نید مقبول احمد
مولانا عبد السلام قدوائی	ڈاکٹر شیراجی
ڈاکٹر نید عابد حسین (سکرٹری)	

## مدیر اعزاز

پروفیسر چارلس ایڈمز	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریا شمل	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر ایسا ندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اطلی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	ڈینیوا یونیورسٹی (امریکہ)

# اسلام اور عصر جدید

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمد حفیظ الدین

جامعہ نگر نئی دہلی



# اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۵ ————— اپریل ۱۹۷۳ء ————— شماره ۲

سلطانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے چار امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

————— ملنے کا پتہ —————

دفتر رسالہ: اسلام اور عصر جدید

جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

ٹیلی فون ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر: محمد حنیف الدین

پیشکش: آئی ایم ایچ پبلیکیشنز

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

## فہرست مضامین

- |    |                              |                                     |
|----|------------------------------|-------------------------------------|
| ۵  | مدیر                         | ۱۔ عمر خضر دواز                     |
| ۱۷ | شبیر احمد خاں صاحب غوری      | ۲۔ اسلامی ثقافت کی عظمت (۲)         |
| ۳۶ | ڈاکٹر معتمد عباسی آزاد       | ۳۔ علمائے چتریا کوٹ                 |
| ۵۰ | شمس تبریز خاں صاحب           | ۴۔ اسلام — مصنفہ گیتوم پر ایک نظر   |
|    | پروفیسر جوزف ہو روتس         | ۵۔ اولین مغازی اور ان کے مؤلفین (۵) |
| ۷۲ | ترجمہ: نثار احمد فاروقی صاحب |                                     |
| ۹۳ | پروفیسر طاہر محمود           | ۶۔ شریعت اور اس کا قانون            |
| ۹۹ | نثار احمد فاروقی صاحب        | ۷۔ تبصرہ                            |
-

## فہم IV

### دیکھو رول نمبر

رسالہ اسلام اور عصر جدید، نئی دہلی ۲۵

جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

— ماہی

محمد حفیظ الدین

ہندوستانی

جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

محمد حفیظ الدین

ہندوستانی

جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

ڈاکٹر سید عابد حسین

ہندوستانی

جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

اسلام اینڈ وی ماڈرن ایج سوسائٹی

جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

میں محمد حفیظ الدین تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں، میرے علم و یقین کے مطابق صحیح ہیں۔

محمد حفیظ الدین

۳۱ مارچ ۱۹۷۳ء

۱۔ مقام اشاعت

۲۔ وقفہ اشاعت

۳۔ نام پرنٹر (طابع)

قومیت

پتہ

۴۔ نام پبلشر (ناشر)

قومیت

پتہ

۵۔ نام ایڈیٹر

قومیت

پتہ

۶۔ نام اور پتہ مالک رسالہ

## عمرِ خضر دراز

قارئین کرام کو شروع میں ضرور ابھن ہوگی کہ آخر اس عنوان کا موضوع کلام یعنی مسلم پرسنل لا  
ہے کیا تعلق ہے لیکن آگے چل کر یہ تعلق واضح ہو جائے گا۔

پرسنل لا کے مسئلے کی نوعیت اور اہمیت سے ہمارے پڑھنے والے عام طور پر  
خبری واقف ہوں گے مگر ممکن ہے کہ بعض حضرات کے ذہن میں یہ دونوں باتیں پوری  
روح صاف نہ ہوں۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مختصر طور پر ان کا کچھ ذکر کر دیا جائے۔  
ہندوستان کے آئین میں کچھ بنیادی مقاصد کے علاوہ جن کا حاصل کرنا لازمی قرار دیا گیا  
ہے چند اور اصولی باتیں بھی ہیں جن پر عمل کرنے کی اس قدر تاکید تو نہیں مگر ہدایت ضرور کی  
جاتی ہے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ سب شہریوں کے لیے ایک عام سول کوڈ بنایا  
جائے۔ سول کوڈ میں عائلی قانون بھی شامل ہے جو خاندانی زندگی کے معاملات نکاح طلاق  
وراثت وغیرہ سے تعلق رکھتا ہے۔ ابھی تک ان معاملات کا تصفیہ ہندوؤں اور مسلمانوں  
کے لیے الگ الگ قوانین کے ذریعے سے ہوتا ہے جو ان کے مذہبی احکام کے مطابق  
ترتیب کے ہیں مسلمانوں کے لیے جو عائلی قانون نافذ ہے وہ شریعت ایکٹ اور

حرف عام میں مسلم پرسنل لا کہلاتا ہے اور اسی سے ہمیں سروکار ہے۔

وہ مسئلہ جس پر اس مضمون میں غور کرنا ہے یہ ہے کہ انتہا پسند سیکولرزم کے کچھ علم بردار جن میں مسلم اور غیر مسلم دونوں شامل ہیں، اسٹین کی مذکورہ بالا ہدایت کا حوالہ دے کر یہ مطالبہ کر رہے ہیں کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے لیے جو جداگانہ عالمی قوانین بنائے گئے ہیں ان کو منسوخ کر کے سب کے لیے یکساں سول کوڈ مرتب اور نافذ کیا جائے۔ اس سے مسلمانوں میں عام طور پر بے چینی پیدا ہو گئی ہے اور وہ اس تجویز کی شدید مخالفت کر رہے ہیں مگر ان میں دو فریق ہیں ایک تحفظ پسند دوسرا اصلاح پسند۔ تحفظ پسند فریق مروجہ پرسنل لا کی دفعات میں خفیہ سی رو و بدل کو بھی برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ اصلاح پسند فریق اس قانون کی دفعات میں ایسی ترمیم یا ان کی ایسی تعبیر و تشریح چاہتا ہے جن سے ان نا انصافیوں کا تدارک ہو سکے جو بعض اوقات ہماری خاندانی زندگی میں دیکھنے میں آتی ہیں تاکہ شہریت کا حتمی منشا پورا ہو۔

مسئلے کی اہمیت یہ ہے کہ یہ تینوں فریق یعنی انتہا پسند، تحفظ پسند اور اصلاح پسند ایک دوسرے کے نقطہ نظر کو ابھی طرح سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے اور بدگمانی سے کام لے کر ایک دوسرے پر بدبینی اور خود غرضی کا الزام لگاتے ہیں اس کی وجہ سے مباحثہ مفید اور نتیجہ خیز ہونے کے بجائے مناظرے بلکہ تجادلے کی خطرناک شکل اختیار کر لیتا ہے اور یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ایسا نہ ہو ہمارے ملک میں جہاں پہلے ہی فتنہ و فساد کی کمی نہیں، ایک اور بھیانک فتنہ اٹھ کھڑا ہو، اس لیے اس مسئلے کا مناسب اور معقول حل تلاش کرنا دقت کی ایک شدید ضرورت ہے۔

مسلم پرسنل لا کے بارے میں مناظرے کی نمایاں مثال وہ مختلف اور متضاد رائے ہیں جو ان فریقوں کی طرف سے بمبئی کے حالیہ مسلم کنونشن کے بارے میں ظاہر کی جا رہی ہیں۔ انتہا پسند کہتے ہیں کہ یہ اجتماع مسلمانوں کے ہر مکتب خیال کا نمایندہ نہیں تھا بلکہ صرف ان مذہبی رجحان پرستوں پر مشتمل تھا جو تعلیم جامد کے علم بردار اور اصلاح و ترقی کے مخالف ہیں اور ان سیاسی موقع پرستوں پر جو مذہب کے نام پر کوئی نہ کوئی قصہ

کھرا کر کے مسلمانوں کی لیڈری حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ تختہ پستوں کا دعویٰ ہے کہ اس کنونشن سے جس میں مسلمانوں کے بھی مذہبی حقوق اور مذہبی تنظیموں کے مندوب شریک تھے، زیادہ نمایندہ مسلمانوں کا کوئی اجتماع تقسیم ہند کے بعد سے آج تک نہیں ہوا تھا اور جہاں تک پرسنل لا کے معاملے میں مسلمانوں کے موقف کا سوال ہے کنونشن کے فیصلے حرف آخر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جو ان سے اختلاف یا ان پر تنقید کرے اس کی بات مطلقاً قابل اعتنا نہیں اس لیے کہ نہ تو وہ خلوص پر مبنی ہے اور نہ مسلمانوں کے خیال کی نمایندگی کرتی ہے۔ وہ شخص دراصل حکومت کی یا اکثریت کی خوشنودی حاصل کر کے اپنے ذاتی مفاد کے بدلے مسلمانوں کے عقاید و جذبات کا سودا کرتا ہے۔

اب رہے اصلاح پسند توان کی یہ رائے ہے کہ واقعی کنونشن مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت کا نمایندہ تھا مگر اس نے مسئلے کے صرف ایک پہلو کی طرف جو نسبتاً کم اہم ہے توجہ کی اور دوسرے پہلو کو جو سارے مسئلے کی جان ہے نظر انداز کر دیا۔ انھیں کنونشن کی بنیادی تجویز کے اس حصے سے پورا اتفاق ہے کہ ”مسلم پرسنل لا مسلمانوں کے دین و مذہب کا ایک جزو ہے اور کسی مسلمان کے لیے احکام شرع اسلامی سے گریز جائز نہیں اور نہ وہ ایسے کسی فیصلے کو کسی حال میں قبول کر سکتا ہے جو اللہ کے حلال کیے ہوئے کو حرام اور حرام کو حلال قرار دے۔“ اس کے ایک اور حصے سے کہ ”پارلیمنٹ یا مجالس قانون ساز کو شریعت اسلامی میں کسی ترمیم و تنسیخ کا اختیار نہیں، وہ اس حد تک متفق ہیں کہ مسلم پرسنل لا کے ان اجزاء میں جو نص قطعی پر مبنی ہوں اور جنھیں شریعت کے احکام مطلقہ کہا جاسکے پارلیمنٹ یا ایسا ہی مجالس قانون ساز کو کسی حالت میں بھی ترمیم و تنسیخ کا اختیار نہیں بلکہ دوسرے اجزاء میں بھی یہ مجالس بطور خود تغیر و تبدل نہیں کر سکتیں ورنہ مذہبی آزادی کے بنیادی حق کی نفی ہوگی۔ البتہ اگر مسلمانوں کی طرف سے ”اجماع“ کی بنا پر موجودہ پرسنل لا میں کسی ایسی ترمیم کا جو شریعت کے کسی حکم مطلق کے منافی نہ ہو مطالبہ کیا جائے تو یہ مجالس اسے قانونی شکل دے سکتی ہیں۔ انھیں یعنی اصلاح پسندوں کو بمبئی کنونشن سے یہ شکایت ہے کہ اس نے ملازمہ مسئلے کے سلبی رخ پر صرف کیا کہ حکومت اور مجالس قانون ساز کو متنبہ کیا جائے کہ

وہ موجود پرسنل کو نہ پھیریں حالانکہ یہ فی الحال کوئی اہم اور ضروری معاملہ نہیں ہے اس لیے حکومت اور حکمران پارٹی کی طرف سے اعلان کیا جا چکا ہے کہ ان کا سلم پرسنل ہمیں مختصر و تبدیل کرنے کا کوئی ارادہ نہیں۔ مسئلے کے ایجابی رخ سے جو فوری توجہ کا محتاج ہے، بحیثیت پیش کی گئی یعنی خود مسلمانوں کی طرف سے پرسنل لا کی ان دفعات میں جن کی آڑ میں منشا سے شریعت کی خلاف ورزی ہو سکتی ہے اور ہو رہی ہے مناسب ترمیم کی کوئی تجویز پیش نہیں کی گئی۔ ان میں سے کچھ شوخ طبع یہ بھی کہہ گزرتے ہیں کہ کنونشن کی کارروائی غالب کے اس شعر کے مصداق ہے :

حریف مطلب مشکل نہیں فسوں نیاز

وہ قبول ہو یا رب کہ عسر خضر دراز

یعنی ہماری دعاؤں سے کوئی مشکل مراد تو حاصل ہو نہیں سکتی اس لیے ایسی دعا کیوں نہ مانگی جائے جو پہلے ہی قبول ہو چکی ہو مثلاً یہ کہ حضرت خضر کو خدا عمر دراز عطا کرے۔ مدعا یہ ہے کہ موجودہ پرسنل اس سے متعلق جو مسائل خود مسلمانوں کو درپیش ہیں ان کا حل ڈھونڈھنا تو بڑا کٹھن کام تھا کون کرتا۔ ہاں حکومت اور آئین ساز مجالس کو جن کے بارے میں یہ معلوم تھا کہ وہ اس معاملے میں ہاتھ نہیں ڈالیں گی ڈپٹ کر یہ کہہ دینا کہ خبردار جو سلم پرسنل لا کو ہاتھ لگایا آسان تھا چنانچہ کہہ دیا گیا۔

معاملہ اس وجہ سے اور بھی پیچیدہ ہو گیا کہ تینوں فریقوں کو ایک دوسرے سے اختلاف ہی نہیں، حد سے زیادہ ہر گمانی بھی ہے۔ اس طرح کی بنجیدہ بحثوں میں جو مذہبی عقیدہ و عمل سے تعلق رکھتی ہیں ایک فریق کا دوسرے فریق پر بحیثیت مجموعی خود غرضی، بدینیتی، زمانہ سازی کے الزام لگانا بے جا بھی ہے اور لا حاصل بھی۔ ممکن ہے کہ کسی ایک فرقہ میں یا تینوں میں ایسے افراد شامل ہوں جن کا مقصد اس بحث سے تحقیق حق اور اثبات حق نہیں بلکہ ذاتی مفاد اور شہرت کی خاطر حکومت یا اکثریت یا سلم عوام کی خوشنودی حاصل کرنا یا ذاتی ناکامی، محرومی، ہیزاری کے جلے بھپوے پھوڑنا ہو مگر ایک پوری جماعت یا گروہ کے بارے میں یہ بات ہر گروہ صحیح نہیں ہو سکتی اور فرض کیے جو تو پھر اس کو دلیل و برہان سے

قابل کرنے کی کوشش بے کار ہے۔ بحث نتیجہ خیز اس وقت ہو سکتی ہے جب ہر فریق کو ایک دوسرے کے خلوص نیت پر اعتماد ہو۔

آئیے اب ہر فریق کے موقف پر تنقیدی نظر ڈال کر مسئلے کا کوئی معقول اور قابل عمل حل نکالنے کی کوشش کی جائے۔

انتہا پسندوں کا یہ مطالبہ کہ ہندوستان کے آئین کی ہدایت کے مطابق مسلم پرسنل لا کو منسوخ کر کے یکساں سول کوڈ کو نافذ کیا جائے، اس بات پر مبنی ہے کہ وہ نہ صرف اسلام کی تعلیم اور تاریخ اور مسلمانوں کے خیالات و جذبات کے بارے میں بلکہ ہندوستانی آئین کی حقیقی اسپرٹ کے بارے میں بھی غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ اسلام سے سرسری واقفیت رکھنے والے بھی اچھی طرح جانتے ہیں کہ وہ نہ صرف انسان اور خدا کے درمیان صحیح تعلق کا تعین کرتا ہے بلکہ انسانوں میں باہم مناسب معاشرت کی راہ بھی دکھاتا ہے اور اسی راہ کا نام شریعت ہے۔ تاریخ اسلام یہ بتاتی ہے کہ جب تک مسلمان ایسے معاشرے میں زندگی بسر کرتے رہے جو تکلیف یا تقریباً مسلمانوں ہی پر مشتمل تھا تو عام طور پر قانون شریعت ان کی زندگی کے سبھی شعبوں پر حاوی رہا۔ لیکن جب اور جہاں انھیں دوسرے مذاہب کے لوگوں کے ساتھ مل کر رہنا پڑا تو انھوں نے اس پر سمجھوتہ کر لیا کہ جن امور کا تعلق معاشرے کے مسلم اور غیر مسلم بھی لوگوں سے ہے ان میں مشترک غیر مذہبی قوانین پر عمل کیا جائے مگر جو امور مسلمانوں کی اپنی خانہ دانی زندگی سے متعلق ہیں ان میں شریعت کے قانون پر عمل کرتے رہیں۔ یہی محدود قانون شریعت پرسنل لا کہلاتا ہے۔ اس کو ترک کرنے پر مسلمان کسی ملک میں خواہ وہاں مسلم حکومت ہو یا غیر مسلم اپنی خوشی سے کبھی راضی نہیں ہوئے ہاں اگر انھیں آمریت کی قہرمانی وقت نے اس پر مجبور کر دیا ہو تو اور بات ہے۔

جہاں تک ہندوستان کے قانون کا تعلق ہے وہ آمریت پر نہیں بلکہ جمہوریت پر مبنی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ گو اس کے اندر سیکولر اور میکولرزم کے الفاظ کہیں استعمال نہیں کیے گئے ہیں مگر اس کا سارا ڈھانچہ ایک سیکولر ریاست کے آئین کا ہے اور سماجی زندگی میں بھی میکولرزم کا رجحان دکھاتا ہے مگر جمہوریت کا پابند ہونے کی وجہ سے وہ سماج کے مختلف



غذہی فرقوں کی خانہ دانی زندگی میں زبردستی مداخلت نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے یکساں سول کوڈ بنانے کی طرف مختلف مذاہب کے پیروں کو توجہ دلائی ہے، انہیں اس پر مجبور نہیں کیا۔ اس لیے انتہا پسندوں کا یہ کہنا درست نہیں کہ آئین کی رو سے یکساں سول کوڈ بنانا ریاست اور اس کی مجالس مقننہ پر فرض ہے۔ اسی طرح ان کا یہ دعویٰ بھی بے بنیاد ہے کہ یکساں سول کوڈ کا نفاذ اسلام کی تعلیم کے منافی نہیں ہے اور اس کی مخالفت مسلمانوں کی رائے عامہ کی طرف سے نہیں بلکہ صرف رجعت پسند یا موقع پرست اشخاص کی طرف سے ہو رہی ہے۔

اب تحفظ پسندوں کے موقف کی طرف آئیے تو ان کے موقف کو سمجھنے کے لیے چند باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ جب تک ملک کے آئین میں یکساں سول کوڈ بنانے کی ہدایت موجود ہے اور ملک کے چند بااثر اشخاص مثلاً لائیکشن کے صدر اس ہدایت کی تعمیل پر زور دے رہے ہیں تحفظ پسند حکومت اور حکمران پارٹی کے اس زبانی اعلان سے کہ مسلمانوں کی رضامندی کے بغیر نہ مسلم پرسنل لا کو منسوخ کیا جائے گا اور نہ اس میں ترمیم کی جائے گی، مطمئن نہ ہوں تو کیا تعجب ہے۔ اس لیے کہ حالات کے بدلنے سے حکومت کی پالیسی کا یا خود حکومت کا بدل جانا کوئی امر محال نہیں ہے۔ اب رہا یہ کہ آئین میں مذہبی عقیدہ و عمل کی آزادی کی ضمانت ہے اس لیے کسی حکومت کا بھی مسلمانوں کی مرضی کے خلاف دست اندازی کرنا بہت مشکل ہے تو یہ بھی شکی طبیعتوں کے شبہات کو دفع کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ یہ حضرات کہہ سکتے ہیں کہ خود آئین میں پچھلے تینس برس کے اندر اتنی بار ترمیم ہو چکی ہیں کہ اس کی ضمانت بھی دائمی نہیں سمجھی جاسکتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ تحفظ پسند مسلم پرسنل لا میں ترمیم کے نام سے خواہ وہ مسلمانوں کی رضامندی پر موقوف ہو بھڑکتے ہیں ان کا خیال ہے کہ ترمیم کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ اس کی آڑ میں مسلم پرسنل لا کے ان اجزاء کو بھی بدلا جاسکتا ہے جو شریعت کے بنیادی احکام پر مبنی ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ ان میں سے اکثر کے دل میں چاہے وہ اس کا اظہار کریں یا نہ کریں یہ احساس بہت گہرا ہے کہ مسلمانوں کے عائلی معاملات کے قابل اطمینان فیصلے اسی صورت میں ہو سکتے

ہیں کہ ان کی سماعت کے لیے مسلمان قاضیوں کی سرکاری یا غیر سرکاری عدالتیں ہوں یا کم سے کم ان کی سماعت مسلمان ججوں کے اجلاس میں ہو۔ ان امور کو مد نظر رکھ کر ہر شخص تحفظ پسندوں کے بے لوج رویتے کو جس کا اظہار مسلم پرسنل لاکٹویشن میں ہوا، سمجھ سکتا ہے خواہ وہ اس سے متفق ہو یا نہ ہو۔

مذکورہ بالا موقف کے بارے میں پہلی متوقع طلب بات یہ ہے کہ کیا مسلم پرسنل لا کے منسوخ ہونے اور یکساں سول کوڈ کے نافذ ہونے کا خطرہ اتنا زیادہ اور اتنا قریب ہے کہ مسلمانوں کو اپنی ساری توجہ اور ساری قوت اس کا مقابلہ کرنے میں صرف کر دینی چاہیے یا اس سے زیادہ اہم اور قریبی خطرہ وہ ہے جو خود تحفظ پسندوں کے بے لوج رویتے کی وجہ سے مسلمانوں کی عائلی زندگی بلکہ ان میں سے بہتوں کے ایمان کو درپیش ہے۔

تحفظ پسندوں کا یہ اندیشہ نظری حیثیت سے تو درست ہے کہ جب تک آئین میں یکساں سول کوڈ کے نفاذ کی ہدایت موجود ہے اور انتہا پسندوں کو اس کی تعمیل پر اصرار ہے مسلم پرسنل لاکٹویشن بھی منسوخ ہو سکتا ہے مگر عملی حیثیت سے یہ بات اتنی آسان نہیں۔ یکساں سول کوڈ کے نفاذ کی ہدایت مذہبی آزادی کے بنیادی حق سے جو آئین ہند نے اپنے شہریوں کو دے رکھی ہے ٹکراتی ہے اس لیے اس کی قانونی حیثیت بہت مشتبہ ہے اور اس پر عمل کرنے سے پہلے حکومت کو آئین میں جو ترمیم کرنی پڑے گی وہ ان ترمیموں کی طرح نہیں ہے جو پچھلے زمانے میں ہوئیں یا آج کل زیرِ غور ہیں۔ وہ ترمیمیں حق ملکیت کو جو اب تک بنیادی حق مانا جاتا تھا محدود کرنے سے تعلق رکھتی ہیں اور ان کا دولت مند طبقے کو چھوڑ کر اور سب طبقوں نے خیر مقدم کیا ہے۔ مگر پرسنل لا کو منسوخ کرنے کے لیے مذہبی عقیدہ و عمل کی آزادی کو محدود کرنا ہوگا۔ ایسی آئینی ترمیم کو اسے عائد کی اکثریت کی تائید حاصل ہونا بہت دشوار ہے۔ پھر بھی اگر تقدم للحفاظ کے طور پر مسلم پرسنل لا کنٹیشن میں یہ اعلان کر دیا گیا کہ کم سے کم مسلمانوں کی اسے عامہ مذہبی آزادی کے بنیادی حق کو محدود کرنے کی شدید مخالفت ہے تو کسی کو اعتراض کا محل نہیں۔

جوابات محلِ نظر ہے وہ یہ ہے کہ تحفظ پسند حضرات تصویر کے صرف ایک رخ کو

دیکھتے ہیں دوسرے رخ کو یعنی موجودہ پرشل لاکی دفعت میں ترمیم یا ان کی تشریح کی شدید ضرورت کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں اور انہیں اس پر اصرار ہے کہ اس میں ایک حوت بھی گھٹانے بڑھانے کی گنجائش نہیں ہے۔ انہیں اس ملک خطرے کا کوئی اندازہ نہیں جو اس جامہ موقف کو پیدا کرنے سے اختیار ہو سکتا ہے۔ اس کی طرف توجہ دلانے کے لیے ہم عالمی زندگی کے مسائل میں سے مثال کے طور پر صرت ایک یعنی طلاق کے مسئلے کو لے کر اس بات کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ عالمی قوانین کے بعض اجزا میں ترمیم کی شدید ضرورت کیوں پیدا ہو گئی ہے اور ترمیم نہ کرنے میں کیا خطرے ہیں۔

شاید کوئی یہ سوال کرے کہ اسلام نے شوہر کو طلاق کا جو عام حق دے رکھا ہے اسے معین اور مشرح کیے بغیر اب تک کیوں کر کام چلتا رہا اور اب کیوں نہیں چل سکتا۔ یہ سچ ہے کہ اگر ہم ایک طرف اسلام کے قرونِ اولیٰ کے معاشرے کو لیں اور دوسری طرف ہندوستانی مسلمانوں کے ماضی قریب کے معاشرے کو تو ہمیں یہ نظر آئے گا کہ دونوں کو حکم طلاق کی تشریح و تعبیر کی مطلق ضرورت محسوس نہیں ہوئی گو اس کی وجہ متضاد تھیں۔ ادھر صدر اسلام میں آنحضرتؐ کی تعلیمات اور اسوۂ حسنہ کی روح سماجی زندگی میں سرایت کیے ہوئے تھی اور عورت کے ان حقوق کا جو اسے اسلام نے دیے تھے لوگ عام طور پر احترام کرتے تھے۔ کسی شوہر کو اپنے حق طلاق کے من مانے استعمال کی ہمت مشکل سے ہوتی تھی اور اگر ہوئی بھی تو معاشرے کی ملامت کا خوف سدراہ ہوتا تھا۔ ادھر پچھلے زمانے میں ہندوستان کا مسلم معاشرہ غیر اسلامی اثرات سے متاثر ہو کر عورت کو جنسِ فرد تر سمجھنے اور اس کے حقوق کو نظر انداز کرنے لگا تھا۔ بہت سے خاندانوں میں شوہر کو زوجہ کا مالک محاذ بلکہ معاذ اللہ خدا سے مجازی سمجھا جاتا تھا اور اس کے اس حق کو کہ وہ زوجہ سے جس طرح چاہے سلوک کرے نہ صرف مرد بلکہ عورتیں بھی تسلیم کرتی تھیں۔ اگر شوہر زوجہ کو ناحق طلاق دے دے تو عام طور پر اس غریب کو چپ چاپ برداشت کرنا پڑتا تھا۔ اور اس کے خاندان والے بھی اس معاملے میں اس کی کوئی مدد نہیں کر سکتے تھے سو اس کے کہ اگر ضرورت ہو تو اس کی کفالت کا بوجھ اٹھالیں۔ غرض پہلی ضرورت میں معاشرہ

اسلامی عدل کی روح سے محمود اور دوسری صورت میں اس سے خالی تھا۔ اس لیے  
 وہاں حق طلاق کی تعیین و تحدید کی ضرورت نہ تھی اور یہاں اس ضرورت کا احساس نہ تھا۔  
 مگر انیسویں صدی کے نصف آخر سے صورت حال بدل رہی ہے۔ ایک حد تک مغربی  
 تہذیب کے بلا واسطہ مگر زیادہ تر اس کے بالواسطہ اثر سے عورت کے حقوق کا شعور عورتوں  
 اور مردوں میں پیدا ہو رہا ہے۔ مغربیت پسند طبقہ تو محض تقلید کے شوق میں منجملہ اور معاملات  
 کے نکاح و طلاق کے معاملے میں بھی عورت اور مرد کی مساوات کا ملہ کا فخر بلند  
 کرنے لگا ہے۔ مگر اصلاح پسند علما اور دانش ور بھی مغربیت کے چیلنج کا مقابلہ کرنے  
 کے لیے اس بات پر زور دے رہے ہیں کہ اسلام بہت پہلے عورت اور مرد کو مساوات  
 کے حقوق مناسب اور معقول حد تک دے چکا ہے۔ ان اثرات سے متاثر ہو کر مسلمانوں  
 کی نئی نسل کے خیال اور مزاج میں تبدیلی ہو رہی ہے اور وہ طلاق ناحق اور اس قسم کی  
 دوسری نا انصافیوں کے تدارک کے لیے ٹھوس اقدام کا مطالبہ کر رہی ہے۔ تحفظ پسند  
 اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ یہ آواز صرف انتہا پسند سیکولرزم کے ان علم برداروں کی  
 طرف سے اٹھ رہی ہے جو مذہب سے نفرت یا بیگانہ ہیں اور شریعت پر مبنی پرسنل لاگو  
 فروغ کر کے یکساں سول کوڈ نافذ کرنا چاہتے ہیں۔ مگر حقیقت میں ایسا نہیں ہے بلکہ بھر  
 انتہا پسندوں کی آواز بہت بلند آہنگ ہے اس لیے وہ فضا میں پھا جاتی ہے مگر  
 کان لگا کر سنیں تو آپ کو بہت سے ایسے مردوں کی مدہم اور عورتوں کی زیر لب آواز  
 بھی سنائی دے گی جو مذہب پر پکا عقیدہ رکھتے ہیں مگر اسلامی جذبے کی تحریک سے اور  
 اسلامی شریعت کے دائرے کے اندر مسلم پرسنل لایم مناسب ترمیم کی مانگ کر رہے  
 ہیں۔ وہ علما جو دنیوی مدارس میں تعلیم دیتے ہیں اس دھیمی مگر دل سے نکلی ہوئی آواز  
 کو سنتے ہیں اور یہ محسوس کرتے ہیں کہ اگر اس آواز پر دھیان نہ دیا گیا تو نتائج خطرناک  
 ہو سکتے ہیں۔ ایک خطرہ تو یہ ہے کہ ایسا نہ ہو کہ نوجوان مردوں اور عورتوں کی پھوٹی سی  
 تعداد جو بہ حالت موجودہ شرعی نکاح کے بجائے سول میرج کا طریقہ اختیار کرتی ہے  
 بڑھتی چلی جائے اور دسم نکاح تقویم پارلیمنٹ بن کر رہ جائے۔ دوسرا خطرہ یہ ہے کہ کہیں

وہ حقیقہ جو نئی نسل اسلام کے بارے میں رکھتی ہے کہ وہ نئے زمانے کے ہر مسئلے کے حل کا  
 نکتہ کتاب ہے، مجرد نہ ہو جائے۔

آخر میں ان اصلاح پسند نوجوانوں اور ان کے بعض شناسا عالموں دانشوروں  
 سے یہ کہنا ہے کہ وہ تحفظ پسندوں کے موجودہ طرز فکر اور طرز عمل سے مایوس اور بد دل  
 نہ ہوں اور نہ ان کے مقابلے میں طنز و طعن کا منفی رویہ اختیار کریں بلکہ ان کی بات  
 سمجھیں، انھیں اپنی بات سمجھائیں اور اس مکالمے کے ذریعے مسئلے کا کوئی معقول اور قابل  
 حل حل تلاش کرنے کی کوشش کریں۔ یہ حل تین طرح کا ہو سکتا ہے :

(۱) موجودہ پرسنل لایمیں اہل الرائے مسلمانوں کے اتفاق رائے سے ایسی ترمیمیں  
 تجویز کی جائیں جو احکام شریعت کے دائرے کے اندر ہوں اور جن سے عائلی زندگی میں  
 نا انصافیوں اور بد عزتانیوں کی روک تھام ہو سکے۔ اس سلسلے میں تحفظ پسندوں کے شبہات  
 اور اعتراضات پر سنجیدگی سے غور کر کے انھیں مطمئن کرنا ہوگا۔

(۲) علماء اور قانون دانوں کی ایک مجلس شوریٰ منتخب ہو جسے حکومت مذہبی امور میں  
 مسلمانوں کی رائے عامہ کا نمایندہ تسلیم کرے اور عدالتوں کو ہدایت کرے کہ مسلم پرسنل لا  
 کے مقدمات کا مقننائے وقت کے لحاظ سے مگر احکام شریعت کے دائرے کے اندر  
 فیصلہ کرنے کے لیے حسب ضرورت اس مجلس سے مشورہ کیا کریں۔ یہاں اس بات کا  
 صاف کر دینا ضروری ہے کہ تحفظ پسندوں کا یہ خیال دور از کار ہے کہ مسلم پرسنل لا کے  
 مقدمات کی سماعت صرف مسلمان ہی کریں۔ اس لیے کہ ہر مقام پر یا اس کے قرب و جوار  
 میں مسلمان ہی کا موجود ہونا محال ہے اور اگر موجود بھی ہو تو اس کو قانون شریعت پر اتنا  
 عبور ہونا ضروری نہیں کہ اس کا اجتہاد شرعی اجتہاد سمجھا جائے۔

(۳) جابجا مسلمان قاضیوں کی غیر سرکاری عدالتیں قائم کی جائیں اور وہ پرسنل لا کے  
 مقدمات کا فیصلہ عدل اسلامی کی روح کے مطابق کریں۔ مگر اس سلسلے میں یہ نظر  
 رکھنا ہوگا کہ اس طرح کی کوششوں میں اب تک قابل اطمینان کامیابی نہیں ہوئی۔  
 جو فرقہ ان غیر سرکاری عدالتوں کے فیصلے سے غیر مطمئن ہوتا ہے وہ بے تامل سرکاری

عدالتوں کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اگر مسلم معاشرے میں وہ روح اسلامی موجود ہوتی جو یقین کو شرعی عدالتوں کے فیصلے کا احترام کرنے پر مجبور کرتی اور شرعی عدالتوں میں زمانے کی بغیر شناسی کا مادہ ہوتا جو ان کے فیصلوں کو قابل قبول بناتا تو یہ مسئلہ ہی پیدا نہ ہوتا جو ہم سب کو پریشان کر رہا ہے۔

(۴) اہل الرائے علماء اور قانون دانوں کے "اجماع" سے پرسنل لا کے دفعات کی ایسی تعبیر و تشریح مرتب کی جائے جس سے ضرورت کے وقت عدالتوں کی صحیح رہنمائی ہو سکے۔ کچھ دن سے اس طرح کے واقعات سننے میں آرہے ہیں کہ غیر مسلم جج نے پرسنل لا کے مقدمے میں ذاتی تحقیق و کاوش سے نصوص شرعی یا فقہاء کے اقوال کا حوالہ دے کر کسی دفعہ کی نئی تعبیر کی۔ مسلمان اس طرح کی آوج کو کتنا ہی ناقابل اطمینان سمجھیں، وہ عدالتوں کے حقوق پر نہ سیاسی احتجاج کے ذریعے اثر انداز ہو سکتے ہیں نہ قانونی چارہ جوئی کے ذریعے۔ ہاں یہ ضرور کر سکتے ہیں کہ ان کی رہنمائی کے لیے ایک مستند ضابطہ مرتب کر دیں جس سے وہ غمگنداری کے ساتھ استفادہ کریں گی۔

ظاہر ہے کہ ان چاروں صورتوں میں سے ہر ایک کی راہ میں سخت دشواریاں حائل ہیں اور سب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ مختلف مسلمان فرقوں کے تحفظ پسند علماء مسئلے کے کسی مثبت حل پر آپس ہی میں متفق نہیں ہو سکتے چہ جائے کہ ان میں اور اصلاح پسندوں میں اتفاق رائے ہو۔ لیکن مسئلے کی انتہائی اہمیت اور اس کے کسی معقول اور قابل عمل حل کی شدید ضرورت کو دیکھتے ہوئے اس کی پوری کوشش ہونی چاہیے۔ اگر اس سخت اور سنگلاخ راہ کی مشکلوں سے گھبرا کر مسلمان ہمت ہار بیٹھے اور اسی سیدھی اور اہل لکیر پر چلتے رہے کہ موجودہ پرسنل لا میں حکومت اور مجالس قانون ساز کی مداخلت کے خلاف احتجاج کرتے رہیں تو پھر اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ طنز کے انداز میں نہیں بلکہ رنج و افسوس کے ساتھ ہی دعا کی جائے کہ

عسر خضر در اند

اس کا نتیجہ یہ نظر آتا ہے کہ مسلم پرسنل لا کاغذ پر اپنی موجودہ شکل میں باقی ہے مگر اس کی

تبعیر اسلامی عدل کی روح کے مطابق مسلمان علماء کے بجائے سرکاری عدالتیں جیسی ان سے بن پڑے کہیں گی۔ مسلمانوں کی نئی نسل اپنے علماء کی طرح بظن اور بدول ہو جائے گی۔ اور یہی نہیں بلکہ اس کے دل سے یہ عقیدہ اٹھ جائے گا کہ اسلام ایک کافی دشمنی مذہب ہے جو ہر ملک اور ہر زمانے کے جائز تقاضوں کی تشفی اور اس کی شدید اور مزین بیماریوں کا علاج کر سکتا ہے۔

ادارے کے پاس ایسے خطوط آتے رہتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ لوگ رسالے کی خریداری کے شائق ہیں مگر پورا چندہ ادا کرنے کی قدرت نہیں رکھتے۔ اس لیے یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ ایک مقررہ تعداد میں رسالہ کم استطاعت شائقین کو دس روپے سالانہ چندے پر دیا جائے گا بشرطیکہ وہ رسالے کے موجودہ خریداروں میں سے کسی سے یہ تصدیق کرا دیں کہ ان کی آمدنی تین سو روپے ماہوار سے کم ہے۔ اس رعایت سے فائدہ اٹھانے کے لیے خریداری کا آرڈر ۳۰ جون ۱۹۷۳ء سے پہلے پہنچ جانا چاہیے۔

# اسلامی ثقافت کی عظمت

نبتیر احمد خاں صاحب غوری

## (۲) اسلامی ثقافت کی درخشانی کا حقیقی محرک

لیکن اس سے بھی زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ اسلامی ثقافت کا یہ درخشاں دور محض تاریخ کا ایک اتفاقیہ منظر تھا یا نظام عالم کے قوانین کی ہمہ گیری کا مظاہرہ تھا۔ باغاذر دیگر یہ خارجی اسباب کی مساعدت کا نتیجہ تھا یا خود اسلام کی تعلیم ہی اس بات کی متقاضی تھی کہ اُس کے پیرو تاریخ ثقافت میں ایک نمایاں کردار انجام دیں۔

اور اسی آخری سوال کے جواب پر اس زیادہ علی سوال کا جواب موقوف ہے کہ آیا اسلام اس سائنسی دور میں اپنے اصولوں پر مفاہمت کیے بغیر زندگی کے ارتقا پذیر بھاؤں کے ساتھ چل سکتا ہے یا نہیں؟

برہمنی سے اسلام کو محض ایک مذہب سمجھ دیا گیا ہے۔ لہذا اس کے متعلق یہ خیال پیدا ہوا نظر ہے کہ دیگر مذاہب عالم کی طرح یہ بھی رہبانیت، ترک دنیا اور زندگی کا اتنا پسند تحریکوں سے بے اعتنائی بلکہ بیزاری کی تعلیم دیتا ہے۔



مگر مسئلہ کا ایک سلی اور عامیاد تصور ہے۔ زیادہ ذمہ دارانہ تحقیق کے لیے میں اسلام کے نظام اقدار، آئیڈیالوجی، خارجی کائنات کے بارے میں اُس کے رجحان، علم بالخصوص سائنس کے بارے میں اُس کے احکام اور سب سے زیادہ اُس کی بنیادی تعلیم کا وقت نظر سے مطالعہ کرنا ہو گا کہ زندگی کے موجودہ تقاضوں کے لیے یہ کہاں تک سازگار ہیں۔

## ۱۔ اسلام کا نظام اقدار

اسلام سوسائٹی کی تقسیم نسلی امتیاز یا مال و دولت کے اصول پر نہیں کرتا۔ وہ صرف داناؤں اور نادانی ہی کی اساس پر معاشرہ کی طبقہ بندی کرتا ہے چنانچہ قرآن کہتا ہے :

قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون ﴿۱﴾

کہہ دیجیے کہ کیا جو لوگ جانتے ہیں اور جو نہیں جانتے دونوں برابر ہیں ؟

اسلامی سوسائٹی میں بلند ترین مقام اشرف یا امرا کو حاصل نہیں ہے، بلکہ صرف ”خدا سے ڈرنے والوں کو“ ہے :

”ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم“

تم میں اللہ کے نزدیک سب سے معزز وہ ہے جو سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہو۔

اور ”تقویٰ اور خوف وحیث الہی“ اہل علم ہی کا حصہ ہے :

”انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء“

بے شک اللہ کے بندوں میں سے علماء ہی اللہ سے ڈرنے والے ہیں۔

خود پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا تعارف قرآن کسی باسلط و ثروت شہنشاہ کی حیثیت سے نہیں بلکہ ”معلم کتاب و حکمت“ کی حیثیت سے کراتا ہے اور اس ”معلم کتاب و سنت“ کی بعثت کو مومنوں پر اللہ تعالیٰ کی سب سے بڑی نعمت بتاتا ہے :

”لقد مَنَّ اللہ علی المؤمنین اذ بعث فیہم رسولاً من انفسہم یتلو علیہم آیاتہ و ینزیکہم ویعلمہم الکتاب“

اللہ تعالیٰ نے مومنوں پر بڑا احسان کیا ہے کہ ان میں انھیں میں سے ایک پیغمبر بھیجا ہے جو انھیں خدا کی آیتیں پڑھ پڑھ کرتا ہے اور

والحكمة وان كانوا من قبل فني ضلال  
ان کو پاک کرتے اور (خدا کی) کتاب اور  
حکمت سکھاتے ہیں اور پہلے تو یہ لوگ مرتع  
مبین<sup>۱۵</sup>۔  
مگر اہی میں تھے۔

لہذا اسلام نے اقدارِ حیات کا جو نقشہ پیش کیا ہے اُس میں علم و حکمت ہی کو زندگی کی  
قدرا علیٰ (خیر کثیر) قرار دیا ہے ؛  
”ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا“<sup>۱۶</sup> اور جس کو حکمت ملی اس کو بڑی نعمت ملی۔

## ۲۔ اسلام کی آئیڈیالوجی

اسلامی آئیڈیالوجی کی رُو سے خلاق کائنات نے انسان کو نعمتِ وجود (تخلیق) سے  
نوازنے کے بعد سب سے پہلے ”علم اسماء“ کی دولت سے مالا مال کیا اور یہ وہ دولت تھی  
جس سے ملائکہ بھی تہی دامن تھے۔ قرآن کہتا ہے ؛

”وعلم آدم الاسماء کلھا ثم عرضہم علی  
الملائکة فقال انبؤنی باسماء هؤلاء ان  
کنتم صادقین۔ قالوا سبحانک لا علم  
لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم“<sup>۱۷</sup>  
اور اس نے (اللہ تعالیٰ) نے آدم کو سب  
(چیزوں) کے نام سکھائے۔ پھر ان کو فرشتوں  
کے سامنے پیش کیا اور فرمایا کہ اگر تم سچے ہو تو  
مجھے ان کے نام بتاؤ۔ انھوں نے کہا تو پاک  
ہے، جتنا علم تو نے ہمیں بخشا ہے اس کے سوا  
ہمیں کچھ معلوم نہیں بے شک تو دانا (اور)  
حکمت والا ہے۔

اسی آئیڈیالوجی کا نتیجہ تھا کہ اسلام نے پہلے ہی دن سے ” عقلیت “ کی اہمیت پر زور  
دیا۔ قرآن اپنے مخاطبین سے عقل و خرد اور فہم و تدبیر کے استعمال کا بار بار مطالبہ کرتا ہے۔  
”اقلوا تعقلون“ ”اقلوا یتدبرون“ اور ”اولم یفکرون“ اس کی دعوت کا عام جز ہے۔ اسی  
عقلیت پسند تعلیم کا نتیجہ ہے کہ وہ کورانہ تقلید کو جو اہم ماضیہ میں عام تھی، شرک سے  
تغیر کرتا ہے چنانچہ قرآن پچھلی امتوں کے بارے میں کہتا ہے :

”اتخذوا الحذر من هبائهم ارباباً“ انھوں نے اپنے ظلم اور شامخ کو اللہ کے  
من دون اللہ<sup>۵۲</sup> سوا خدا بنالیا۔

ان مدعیانِ علم و حکمت نے خدا کے بندوں کو اودھام باطل کا شکار بنا رکھا تھا جن کے  
باپ گراں سے اُن کی مضطرب انسانیت کچلی جا رہی تھی۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا  
انسانیت پر بڑا احسان یہ ہے کہ انھوں نے اس کو اپنے ہی بنی نوع کی ذہنی غلامی سے آزاد  
کیا۔ قرآن کہتا ہے:

”ویضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم“  
اور نبی ان کے اوپر سے ان کا بوجھ اور ان پر  
جو قیدیں تھیں، آگاتا ہے۔

اور اسی آئیڈیالوجی کا نتیجہ تھا کہ وحی الہی کا آغاز ہی ”اقراء“ کے ایجابی امر سے ہوا:  
”اقراء باسم ربك الذي خلق“<sup>۵۳</sup> پڑھ اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے سب  
کچھ پیدا کیا۔

اور انسان پر معبود برحق کی سب سے بڑی نعمت یہ بتائی گئی کہ اُس نے اس نادان کو دانائی  
سکھائی۔

”اقراء وسمك الاكوم الذي علم بالقلم“  
علم الانسان ما لم يعلم“<sup>۵۴</sup> پڑھ اور تیرا رب بڑا کریم ہے جس نے قلم سے  
علم سکھایا اور انسان کو وہ سکھایا جو وہ نہیں  
جانتا تھا۔

### ۳۔ خارجی کائنات کے بارے میں اسلام کا رجحان

مذہب عالم کے مابین صرف اسلام ہی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اُس نے تسخیر کائنات  
کے لیے اپنے پیروں کی ہمت افزائی کی ہے، ورنہ بقول ولیم نیل،  
”عیسائی خارجی فطرت کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔“

اور اس کا نتیجہ تھا کہ جب تک وہ اپنے مذہب کی اس مزعومہ تعلیم پر کار بند رہے، علم و حکمت  
کے اند کوئی ترقی نہ کر سکے۔ اس کی تفصیل سابق میں مذکور ہو چکی ہے۔

ان سے ہر حال مشرک اقوام کا تھا۔ وہ مظاہر کائنات کے سامنے گڑ گڑاتے ہوئے جاتے تھے اور جو کچھ اتفاق سے مل جاتا تھا اسے مرحومہ دیوتاؤں کی دین بگھتے تھے اور جو کچھ نہ ملتا تھا اسے ان کے تہر و غضب کا نتیجہ گردانتے تھے۔ چنانچہ جب سکندر بحری سفر پر روانہ ہوا تو سمندر کے دیوتاؤں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے ایک سانڈ کی قربانی دی۔ آج بھی جب اس جہدِ تنویر میں سمندر میں کوئی جہاز اُتارا جاتا ہے تو اُس دیوتا کو منانے کے لیے ناریل توڑے جاتے ہیں۔

لیکن اس کے برعکس اسلام اپنے پیروں کی بار بار تہمت افزائی کرتا ہے کہ وہ عالم طبعی کو مسخر کر کے اس پر حکمرانی کریں۔ چنانچہ قرآن کہتا ہے :

”الْم تَرَوُا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَآئِی السَّمَوَاتِ وَمَآئِی الْأَرْضِ وَاسْبَغَ عَلَيْكُمْ نَعْمَةً ظَاهِرَةً ۚ بَاطِنَةً“<sup>۵۹</sup>  
 کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ نے مسخر کر دیے تمہارے لیے جو کچھ آسمان میں اور جو کچھ زمین میں ہے اور پوری کر دیں تمہارے اوپر اپنی نعمتیں کھلی ہوئی اور چھپی ہوئی۔

دوسری جگہ ارشاد باری ہے :

”اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِقِیْرِی الْفَلَکِ فِیْهِ بَامْرَہٗ دَلِیْلَتٌ مِّنْ فَضْلِہٖ عَلَیْکُمْ تَشْکُرُوْنَ“<sup>۶۰</sup>  
 اللہ وہ ہے جس نے بس میں کر دیا تمہارے دریا کو کہ چلیں اس میں جہاز اس کے حکم سے اور تاکہ تلاش کرو اس کے فضل سے اور تاکہ تم حق مانو۔

ایک اور جگہ فرمایا ہے :

”وَسَخَّرَ لَكُمْ مَآئِی السَّمَوَاتِ وَمَآئِی الْأَرْضِ جَمِیْعًا مِّنْہٗ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَفَكَّرُوْنَ“<sup>۶۱</sup>  
 اور مسخر کر دیا تمہارے لیے جو کچھ ہے آسمانوں میں اور زمین میں سب کو اپنی طرف سے۔ اس میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے واسطے جو دھیان کرتے ہیں۔

لیکن کائنات کی جاندار اور بے جان قوتوں کی تسخیر ان سے براہِ راست گشتی ہو کر نہیں کی جاسکتی۔ اتنی کو اٹھا کر پکنا نہیں جاتا بلکہ آنکھ کے قدامتِ قابو میں لایا جاتا ہے۔ دریا کے

پہنڈ بہاؤ کا رخ ہاتھوں کی قوت سے موڑا نہیں جاتا بلکہ شریان کے ذریعے اس کی توانائی کو بجلی کی شکل میں ذخیرہ کیا جاتا ہے۔ بہاؤ کو گھونسوں سے توڑا نہیں جاتا بلکہ ڈائنامیٹ کے ذریعے اڑایا جاتا ہے اور اس میں سرنگیں کھودی جاتی ہیں۔ کھلے سمندر کو پیر کر پار نہیں کیا جاتا۔ بلکہ دخانی کشتیوں کے ذریعے طوفانی سمندر میں بھی بے خوف و خطر سفر کیا جاتا ہے۔ یہ سب کچھ کیا ہے؟ صرف تسخیر ارض و سموات اور کائنات کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت! اسی کا نام ”علم طبیعی“ اور ”انجیئرل سائنس“ ہے۔

## ۴۔ سائنسی علوم کے حصول کے باب میں اسلام کا نقطہ نظر

قرآن حکیم اصولاً ایک منزل من اللہ ضابطہ ہدایت ہے جو بنی نوع انسان کو فلاح دارین کا راستہ دکھانے کے لیے نازل کیا گیا تھا لہذا جہاں وہ اخروی زندگی میں فلاح و نجات کی تدبیریں سکھاتا ہے وہیں انھیں اپنی دنیوی زندگی کو بنانے سنوارنے کی بھی تعلیم دیتا ہے کیونکہ اسلامی آئیڈیالوجی کی رو سے ان دونوں زندگیوں میں کوئی منافاة یا تضاد نہیں ہے بلکہ دنیا ”آخرت کا مزرعہ“ ہے اور دنیوی زندگی کی اصلاح و ترقی ”تمتع بالکائنات“ کا دوسرا نام ہے جس کی قرآن بار بار ہدایت کرتا ہے چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

”هو الذی خلق لکم مافی الارض جمیعاً“<sup>۶۳</sup> وہی ہے جس نے پیدا کیا تمہارے واسطے سب کچھ جو زمین میں ہے۔

کائنات سے تمتع مشرک اقوام بھی کرتی ہیں مگر ان میں اہل پیروان اسلام میں یہ فرق ہے کہ اول الذکر فطرت کے سامنے گڑ گڑاتے ہوئے جاتے ہیں اور ثانی الذکر تسخیر کائنات کے عزم مصمم کے ساتھ۔

اسی تسخیر کائنات کے حکم خداوندی کی بجا آہی کا جذبہ اسلامی فکر میں مختلف علوم و فنون کے پیدا ہونے کا سب سے قوی عامل ہے۔ یہی نہیں بلکہ قرآن تفصیل کے ساتھ فطرت کے مختلف مظاہر کے مطالعہ کی تاکید کرتا ہے۔

تمام علوم طبیعی کا سنگ بنیاد مطالعہ فطرت **Natural Study** ہے اور  
 ن بار بار اس پر زور دیتا ہے۔ وہ ایجابی طور پر اپنے متبعین کو مامور کرتا ہے کہ وہ  
 اہر کائنات کا مشاہدہ کریں کیونکہ ان میں سوچنے اور سمجھنے والوں کی رہنمائی کے لیے  
 انیاں ظاہر و باہر ہیں۔

انظر و اماذا فی السموات والارض و  
 فی الايات و النذر عن قوم لا يؤمنون<sup>۶۳</sup>  
 آپ کہہ دیجیے کہ تم غور کرو (اور دیکھو) کہ کیا کیا  
 چیزیں ہیں آسمانوں میں اور زمین اور جو لوگ  
 (خدا کا) ایمان نہیں لاتے، ان کو دلائل اور  
 دھمکیاں کچھ فائدہ نہیں پہنچاتیں۔

نہیں بلکہ وہ اس فریضے سے پہلو تہی کرنے والوں کو زجر و توبیخ کرتا ہے :  
 لیرینظر و افی ملکوت السموات والارض  
 المخلوق اللہ من شئ وان عسی ان یکون  
 اقرب اجلهم فبای حدیث بعدہ  
 منون<sup>۶۴</sup>  
 اور کیا ان لوگوں نے غور نہیں کیا آسمانوں اور  
 زمین کے عوالم میں اور (نیز) دوسری چیزوں  
 میں جو اللہ تعالیٰ نے پیدا کی ہیں اور اس بات  
 میں (بھی غور نہیں کیا) کہ ممکن ہے کہ ان کی اجل  
 قریب ہی آہنچی ہو۔ پھر قرآن کے بعد کون سی بات  
 پر یہ لوگ ایمان لادیں گے۔

اسلامی آئیڈیالوجی میں تکمیل ایمان ”ایمان بالآخرۃ“ پر موقوف ہے اور اس کے  
 عمل کرنے کے لیے تخلیق کائنات کا مطالعہ اور اس مطالعے کے لیے سیر و سیاحت  
 درہی ہے۔ قرآن کہتا ہے :

لیرینظر و افی الارض فانظروا کیف  
 المخلوق شر اللہ منشی نشأة الآخرة  
 اللہ علی کل شئ قدید<sup>۶۵</sup>  
 آپ (ان لوگوں سے) فرادیجیے کہ تم لوگ ملک  
 میں چلو پھرو اور دیکھو کہ خدا تعالیٰ نے  
 مخلوق کو کس طور پر اول بار پیدا کیا ہے، پھر اللہ  
 پچھلی بار بھی پیدا کرے گا۔ بیشک اللہ ہر چیز  
 پر قادر ہے۔

اور اس فریضے کی سجاوہی میں کوتاہی کرنے والوں سے وہ باز پرس کرتا ہے :  
 "اولم یبدؤا کیف یدعی اللہ الخلق ثم یعبیدہ ان ذلک علی اللہ یسیر" کیا ان لوگوں کو یہ معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ کس طرح مخلوق کو اول بار پیدا کرتا ہے (کہ عدم محض سے وجود میں لاتا ہے) پھر وہی دوبارہ اس کو پیدا کیسے لگا۔ یہ اللہ کے نزدیک بہت ہی آسان بات ہے۔  
 غرض قرآن کریم نے جو اصول ایک "مذہبی کتاب" ہے ان تمام علوم کی ہمت افزائی کی جو آج اور اسی طرح آئندہ علوم طبعی میں محبوب ہوں گے۔  
 مثلاً قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ فلکیات کا مطالعہ امت اسلامیہ کا مقدس ترین درجہ ہے اسی نے "سب سے پہلے مسلمان" (سیدنا ابراہیم علیہ السلام) کی چشم جہاں میں کو نور توحید سے روشن کیا، بقول اقبال :

وہ سکوتِ شام صحرا میں غروبِ آفتاب  
 جس سے روشن تر ہوئی چشمِ جہاں بینِ خلیل

قرآن کہتا ہے :

"فلما جن علیہ اللیل رأی کوکبا قال هذا ربی فلما افل قال لا احب الا فلین۔ فلما رأی القمر بازخاً قال هذا ربی فلما افل قال لئن لم یهدنی ربی لا کونن من القوم الضالین۔ فلما رأی الشمس بازغة قال هذا ربی هذا اکبر فلما افلت قال یا قوم انی برئ مما تشرکون۔ انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً وما انا من المشرکین"۔

پھر جب رات کی تاریکی ان پر چھا گئی تو انھوں نے ایک ستارہ دیکھا۔ آپ نے فرمایا کہ (تمہارے رب کے موافق) یہ میرا رب ہے۔ سو جب وہ غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ غروب ہو جانے والے میں محبت نہیں رکھتا۔ پھر جب چاند کو دیکھا چمکا ہوا تو فرمایا (تمہارے رب کے موافق) یہ میرا رب ہے۔ سو جب وہ غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ مجھ کو میرا رب (حقیقی) ہدایت دے گا کہ وہ تو میں لوگوں میں شامل ہو جاؤں۔ پھر جب آفتاب کو دیکھا چمکا ہوا تو فرمایا کہ (تمہارے رب کے موافق)

میرا رب ہے، یہ تو سب میں بڑا ہے، سو جب وہ  
غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا اے قوم! بیشک میں  
تمہارے شرک سے بیزار ہوں۔ میں اپنا رخ اس  
(ذات) کی طرف (کرنام سے عاہر) کرتا ہوں جس  
نے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا اور میں شرک کرنے  
والوں میں سے نہیں ہوں۔

اس لیے قرآن خصوصیت سے اجرام فلکی کے شاہدے کی ترغیب دیتا ہے کیونکہ یہ مطالعہ  
نسان ہی کے فائدے کے لیے ہے :

هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدرت  
مازالت تعلموا عدد السنين والحساب ما  
خلق الله ذلك الا بالحق ۝۶۸  
وہی ہے جس نے سورج کو جگمگاتا بنایا اور چاند کو چمکتا  
اور اس کے لیے منزلیں ٹھہرائیں کہ تم برسوں کی گنتی  
اور مہینوں دنوں اور ساعتوں کا حساب جانو۔ اللہ  
نے اسے نہ بنایا، مگر حق (کہ اس سے اس کی قدرت  
اور اس کی وحدانیت کے دلائل ظاہر ہوں)

چنانچہ جب آیہ کریمہ ”ان فی خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآیات  
لادی الالباب“ کا نزول ہوا تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :  
”ویل لمن لا کھابین لھستیدہ ولم یتفکر فیھا“ تبائی ہے اس کے لیے جو اس آیت کریمہ کی منہ  
سے تلاوت کرتا ہے مگر اس کے معانی و مفہوم پر غور  
نہیں کرتا۔

اور یہ رجحان علمائے دین میں آخر تک قائم رہا، چنانچہ امام غزالی کا ارشاد ہے :  
”من لم یعرف ان الله تعالى :“ جو شخص علم البہیت اللہ علم التشریح نہیں جانتا وہ  
معرفة الله تعالى میں ناقص ہے۔

امام غزالی کے معاصر مقدم حکیم ابوالحسن الزبیری تھے جو مشہور فلسفی عمر خیام کے استاد تھے  
ایک دن وہ عمر خیام کو ہیئت کی مشہور کتاب الجسطی پڑھا رہے تھے۔ ایک فقیہ وہاں سے گزرتے



اور استاد سے پوچھا کیا پڑھا رہے ہو۔ حکیم ابوالحسن نے جواب دیا، ”ایک کرمیہ“ : اقلیم منظرہ  
الی السماء فوقہ سرکیف بینناھا“ کی تفسیر بیان کر رہا ہوں۔

اسی طرح قرآن دیگر طبیعیاتی علوم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے :

”ان فی السموات والارض لآیات للبینین“ آسمانوں اور زمین میں اہل ایمان کے (استدلال  
وفی خلقکم وما یبث من دابة آیات کے لیے بہت دلائل ہیں اور (اسی طرح) خورد  
لقوم یوقنون۔ واختلاف اللیل والنهار تمھارے اور ان حیوانات کے پیدا کرنے میں جن کو  
وما انزل اللہ من السماء من رزق فلیحیہ وما انزل اللہ من السماء من رزق فلیحیہ  
الارض بعد موتہا وتصوف الرياح آیات لقوم یعقلون“ ایسے جو یقین رکھتے ہیں (اسی طرح) یکے بعد دیگرے  
رات اور دن کے آنے جانے میں اور اس (مادہ)  
رزق میں جس کو اللہ تعالیٰ نے آسمان سے اُتارا،  
پھر اس (بارش) سے زمین کو تر و تازہ کیا، اس کے  
خشک ہوئے پھلے سمجھو اور (اسی طرح) ہواؤں کے  
بدلنے میں دلائل ہیں، ان لوگوں کے لیے جو عقل  
(سلیم) رکھتے ہیں۔

قرآن کہتا ہے کہ مظاہر کائنات میں معرفت باری تعالیٰ کی نشانیوں کے علاوہ غور و  
فکر کرنے والوں کے لیے اور بھی کچھ ہے کیونکہ کائنات و مافیہا ان کی میراث ہے، اس  
لیے انھیں اس کی تسخیر کا طریقہ جاننا چاہیے۔

”والارض بعد ذلک دحاھا۔ اخرج منها ماءھا ومرعھا۔ والجبال ارساھا۔ متاعاً لکم ولانعامکم“ اور اس کے بعد زمین کو بچھایا (اور بچھا کر) اس  
کا پانی اور چارہ نکالا اور پہاڑوں کو (اس پر)  
قائم کر دیا تمھارے اور تمھارے موشیوں کے  
فائدہ پہنچانے کے لیے۔

لہذا انسان کو ”تمتع بالکائنات“ کے ساتھ اس عمل الہی پر بھی نظر رکھنا چاہیے جو  
کائنات میں جاری و ساری ہے۔ قرآن کہتا ہے :

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعْنِهِ أَتَأْتِيهِ الْمَاءُ  
مَبْأً ثَرً شَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَاثْبَتْنَا فِيهَا  
مَبَادِعِنَا وَتَصْبِأُ زَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ  
غُلْبًا وَنَاقِهَةً وَآبَاتٍ مَلْعَاكَ وَلَا تَجْعَلْ لَكُمْ

سوال انسان کو چاہیے کہ اپنے کھانے کی طرف نظر  
کرے کہ ہم نے عجیب طور پر پانی برسایا، پھر عجیب  
طور پر زمین کو پہاڑا، پھر ہم نے اس میں غلہ اور  
انگور اور ترکاری اور زیتون اور کھجور اور گنجان  
بارغ اور میوے اور چارہ پیدا کیا۔ (بعض چیزیں)  
تھارے اور (بعض چیزیں) تمہارے مویشیوں  
کے فائدے کے لیے)

وہ مظاہر کائنات کے ساتھ حیات حیوانی کے مطالعے پر بھی زور دیتا ہے، کیونکہ  
ہی اسلام کے مقصد بعثت کی تکمیل کا صحیح راستہ ہے اور اسی کی مدد سے ایمان تک رسائی  
ہوتی ہے:

”فَلْيَنْظُرُوا إِلَى الْآبِلِ كَيْفَ خَلَقْتَ -

کیا وہ لوگ اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح  
(عجیب طور پر) پیدا کیا گیا ہے اور آسمان کو (نہیں  
دیکھتے) کس طرح بلند کیا گیا ہے اور پہاڑوں کو  
(نہیں دیکھتے) کہ کس طرح کھڑے کیے گئے ہیں اور  
زمین کو (نہیں دیکھتے) کہ کس طرح بچھائی گئی ہے۔  
تو آپ (بھی ان کی فکر میں نہ پڑیے بلکہ صرف)  
نصیحت کر دیا کیجیے (کیونکہ) آپ تو صرف نصیحت  
کرنے والے ہیں۔

والى السماء كيف رزقت - والى الجبال  
نصبت - والى الارض كيف بيطئت - فذكر  
الانسان مذكرًا

اسی طرح وہ تاریخ طبیعی Natural History اور حیوانیات Zoology

کے مطالعے پر آمادہ کرتا ہے:

اور اللہ (تعالیٰ ہی) نے ہر چھلنے والے جاندار  
کو (مدی ہو یا بکری) پانی سے پیدا کیا ہے۔ پھر  
ان میں لے کر تو وہ (جانور) ہیں جن اپنے پیٹ

”وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ  
يَشْقَى عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى  
بَطْنَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ -

يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ  
کے بل پلتے ہیں اور بچنے ان میں وہ ہیں جو دوسروں

پر پلتے ہیں اور بچنے ان میں وہ ہیں جو چاہ (پیرا)

پر پلتے ہیں اور اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے بنا رہا ہے۔

بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز پر پورا قادر ہے۔

ایک اور مقام پر وہ حیوانات کے حیویاتی  
ہمت افزائی کرتا ہے،

”وَأَن لَّكُم فِي الْأَنْعَامِ بَعْرَةٌ نَّفِيكَم مَّسَافِي  
اور (نیز) تمہارے لیے مویشیوں میں بھی غور

درکار ہے (دیکھو) ان کے پیٹ میں جو گوشت اور  
بطونہ من بین فرث و دیم لبناً خالصاً

خون (کا مادہ) ہے اس کے درمیان میں سے مٹا  
سائناً للشلوبین“۔

اور گلے میں آسانی سے اُترنے والا دودھ (بنا کر)

ہم تم کو پیئے کو دیتے ہیں۔

دوسری جگہ وہ اُڑنے والی مخلوقات کے تحقیقی مطالعے پر ابھارتا ہے،

”وَالْعَرِيسِ وَالِی الطَّيْرِ فَوَقَّعَهُمْ مَّسَافَاتٍ وَ  
کیا ان لوگوں نے اپنے اوپر پرندوں کی طرف

نظر نہیں کی کہ پر پھیلائے ہوئے (اُڑتے پھرتے)  
يَقْبِضْنَ مَا يَمْسُكُهُنَّ إِلَّا الْوَجْنُ، اِنَّهُ بَكَلْ

ہیں اور کبھی (اسی حالت میں) پر سمیٹ لیتے ہیں۔  
شئ بصیر“۔

بجز (خدا نے) وجن کے ان کو کوئی تھامے ہوئے

نہیں ہے۔ بیشک وہ ہر چیز کو دیکھ رہا ہے۔

طبعی علوم کے ساتھ قرآن عقلی علوم کی تحصیل کا بھی حکم دیتا ہے اور علم کلام اور مناظرہ و

مباحثہ کی رغبت دلاتا ہے :

”وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ“  
اور ان کے ساتھ اچھے طریقے سے بحث کیجئے۔

فلسفے کے لیے وہ ”حکمت“ کو زندگی کی قدر اعلیٰ (خیر کثیر) کا مصداق بتاتا ہے :

”وَمَن يُوْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا“  
اور (پتہ تو یہ ہے کہ) جس کو حکمت مل جائے اس

کو بڑی غیر کی چیز مل گئی۔

جہاں تک منطقی کا تعلق ہے، خود قرآن کریم کا پیرایہ بیان اذعان کے بجائے برہانی ہے اور علم البرہان کے ان قواعد و قوانین کی مراعات پر مشتمل ہے جو فطرت انسانی کے مطالبے سے آج تک دریافت ہوئے ہیں یا آئندہ دریافت ہوں گے جیسا کہ وہ خود کہتا ہے :

”لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم  
 لکب و المیزان ليقوم الناس بالقسط“<sup>۲۲</sup>  
 ہم نے (اسی اصلاح آخرت کے لیے) اپنے  
 پیغمبروں کو کھلے احکام دے کر بھیجا اور ہم نے ان  
 کے ساتھ کتاب کو اور انصاف کرنے (کے حکم)  
 کو نازل کیا تاکہ لوگ (حقوق اللہ اور حقوق العباد  
 میں) اعتدال قائم رکھیں۔

علمائے ربانی نے اس ”میزان قرآنی“ سے استنباط کر کے علم و معرفت کی میزائیں  
 مقرر کی ہیں۔ چنانچہ امام غزالیؒ نے ”آیہ کریمہ“ ”وزنوا بالقسط المستقیم“ جس میں  
 ’قسط مستقیم‘ کا ذکر کیا ہے، اس کی تشریح فرماتے ہوئے لکھتے ہیں :

”وہ موازن پنچگانہ ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں نازل فرمایا ہے اور اپنے ہوں  
 کو ان سے وزن کرنا سکھایا۔ پس جس نے رسول اللہ علیہ وسلم سے یکھا اور اللہ تعالیٰ کی میزان  
 سے وزن کیا تو اس نے ہدایت پائی اور جو اس سے گمراہ ہو کر رائے اور قیاس میں بھٹک  
 گیا، وہ گمراہ ہو گیا۔“<sup>۲۳</sup>

قرآن اپنے متبعین سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اپنے اعمال و انکار میں ان متـرآنی  
 میزانوں سے کام لیں۔

”وزنوا بالقسط المستقیم“ اور صحیح ترازو سے تول کر دو۔  
 اور اس راست اندیشی اور ”استقامت فی الفکر“ سے بھٹکنے کو وہ ممنوع قرار دیتا ہے۔  
 ”ان لا تطغوا فی المیزان و اقیوا الوزن“ تاکہ تم تولنے میں کمی بیشی نہ کرو۔ اور (حق رسانی)  
 بالقسط و لا تخسروا المیزان“<sup>۲۴</sup> اور انصاف کے ساتھ وزن ٹھیک رکھو۔ اور تول  
 کر گھٹاؤ مت۔

اس تعلیم کا نتیجہ تھا کہ بحث و نظر اور اہام و فہیم کو اسلامی معاشرے میں مشروع ہی سے

مقبولیت حاصل رہی ہے۔ اس کا نظریہ توجہ تھا کہ اکابر علماء اسلام شروع سے منطق سے نفی پر زور دیتے رہے۔ چنانچہ امام غزالیؒ "مقاصد العلامۃ" میں فرماتے ہیں:

"واما المنطقیات فاکثرها علی نہج الصواب" سب سے منطق مباحث تو ان میں سے اکثر صحیح و مناسب والخطا نادریھا" ہوتے ہیں اور ان میں غلطی شاذ و نادر ہی ہوتی ہے۔

یہی نہیں بلکہ حصول سعادت اور تزکیہ روح کے لیے بھی وہ منطق کو ایجابی طور پر ضروری سمجھتے ہیں:

"پس منطق کا فائدہ حصول علم ہے اور علم کا فائدہ ابدی سعادت کا حصول ہے۔ پس جبکہ یہ بات صحیح ہے کہ سعادت کمالی نفس طرقت تزکیہ و تحلیہ ذات ہی کے ساتھ رجوع ہوتی ہے تو لا محالہ ماننا پڑے گا کہ منطق بڑے فائدے کی چیز ہے۔"

امام غزالیؒ سے پہلے ابن حزم اندلسی نے ارسطاطالیسی منطق کے متعلق لکھا تھا:

"اور وہ کتابیں جنہیں ارسطو نے حدود کلام میں جمع کیا ہے، وہ سب کی سب مکمل کتابیں ہیں جو اللہ عز و جل کی توحید اور قدرت پر دلالت کرتی ہیں اور تمام علوم کی جانچ پڑتال میں بہت زیادہ مفید ہیں۔"

یہی وجہ تھی کہ جو ہیں عہد عباسی میں غیر زبانوں سے علوم و فنون کی کتابیں عربی میں منتقل کرنے کی تحریک شروع ہوئی۔ فن منطق کو عربی میں ترجمہ کرنے کی جانب خصوصیت سے توجہ کی گئی اور منطق کے ساتھ شغف غیر معمولی حد تک بڑھ گیا۔

## ۵۔ اسلام کی بنیادی تعلیم

اسلام کی بنیادی تعلیم محض اتنی ہے کہ

لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ

یعنی اللہ (رب العزت) کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔

اس کلمہ طیبہ کا پہلا جز یعنی "اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں" ایمان باللہ ہے

اور دوسرا ترجمہ یعنی "محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں" ایمان بالرسالہ۔  
 "ایمان باللہ" کا حاصل یہ ہے کہ بندہ اللہ تعالیٰ ہی کو اپنا معبود سمجھے اور صرف  
 اسی کی عبادت کرے۔ اس تعلیم کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ  
 قرآنی آئیڈیالوجی کی رو سے یہی "عبادت الہی" تخلیق انسانی کا مقصد وحید ہے :

"وَمَخْلَقَتُ الْبَحْتِ وَالْإِنْسِ الْإِلَاحُ الْعَبْدُ وَنَّ" اور ہم نے نہیں پیدا کیا جن اور انسان کو مگر  
 اپنی عبادت کے لیے۔

اور اسی مقصد عظیم کے تحقق کے لیے بار بار انبیاء کرام مبعوث ہوتے رہے۔ جیسا کہ قرآن  
 کہتا ہے :

"وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا أَنْفَا عَابِدُونَ" اور ہمیں بھیجا ہم نے آپ سے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے) پہلے کوئی رسول مگر اس کو یہی وحی بھیجی کہ  
 میرے سوا کوئی معبود نہیں، پس میری ہی عبادت کرو۔

اور یہی تعلیم پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر دی :  
 "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" اے لوگو! عبادت کرو اپنے رب کی جس نے پیدا  
 کیا تم کو اور ان کو جو تم سے پہلے تھے تاکہ تم پر ہشدار  
 بن جاؤ۔

لیکن قرآن اس "توحید ربوبیت" کی تعلیم کو محض ایک تکنیکی حقیقت بتانے ہی  
 پر اکتفا نہیں کرتا۔ یہ ایک تشریعی حقیقت بھی ہے اور ایک حکم قطعی Categorical  
 Imperative کی حیثیت رکھتا ہے، چنانچہ حسب تصریح قرآن حکیم مرد مومن جس طرح  
 اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے مامور ہے، اسی طرح غیر اللہ کی عبادت سے باز رہنے کا  
 اُسے حکم ہے۔ قرآن کہتا ہے :

"وَقَضَىٰ رَبِّيكَ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا يَاقَا" اور حکم کر چکا تیرا رب کہ نہ پوجو اس کے سوا۔  
 اور یہ غیر اللہ کی عبادت (شرک) اور اللہ کے سوا کسی دوسرے کے آگے سر جھکانا اسلامی  
 نظام اقدار میں اتنا بڑا گناہ ہے کہ جو ناقابل عفو و درگزر ہے۔ قرآن کہتا ہے :

”ان الله لا يفترى ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اثماً عظيماً“<sup>۹۲</sup>

بیک اللہ نہیں بنشآں کو جو اس کا شریک ٹھہرائے۔ اس کے سوا جس کو چاہتا ہے بخش دیتا ہے اور جس نے شریک ٹھہرایا اللہ کا وہ سخت گمراہ ہوا۔

یہ ”توحید ربوبیت“ اسلام کی تعلیمات کا سنگ بنیاد ہے اور یہی ”توحید ربوبیت“ اسلامی ثقافت اور اسلامک کلچر کا اصل الاصل ہے یعنی: ”اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں“۔ بالفاظ دیگر اللہ رب العزت کے سوا انسان کا کوئی آقا نہیں، سب اس کے محکوم ہیں۔ وہ کائنات کی سب سے افضل اور اشرف مخلوق ہے، جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

”ولقد کرمنا بنی آدم“<sup>۹۳</sup> اور ہم نے عزت دی ہے آدم کی اولاد کو۔

دنیا میں اشرف المخلوقات ہونے کا یہ احساس اس کی اخلاقی برتری اور خودی و خودداری کا فاضل ہے۔ دنیا کی ہر چیز اس کے لیے پیدا کی گئی ہے:

”هو الذی خلق لکموا فی الارض جمیعاً“ (خدا) وہی ہے جس نے زمین میں جو کچھ ہے سب تمہارے واسطے پیدا کیا۔

”وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون“<sup>۹۵</sup> اور ہم نے نہیں پیدا کیا جن اور انسان کو مگر اپنی عبادت کے لیے۔

اسی تعلیم کا منطقی نتیجہ تھا کہ پیر و ان اسلام کائنات کے سامنے بھکاری کی حیثیت سے نہیں بلکہ فاتح کی حیثیت سے پہنچے تاکہ فطرت کی ظاہر اور پوشیدہ قوتوں کو تسخیر کر کے اپنے مقاصد کے مطابق استعمال کریں۔ اسی کا نام تسخیر کائنات ہے، جس کے لیے قرآن بار بار ہمت افزائی کرتا ہے۔ اس کی تفصیل اوپر مذکور ہو چکی ہے۔

اور اسی ”تسخیر کائنات“ اور ”ارض و سما“ کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت کا نام ”علم طبعی“ اور ”نیچرل سائنس“ ہے جس کا محرک حقیقی ”توحید ربوبیت“ پر ایمان ہے۔ اسلام کی بنیادی تعلیم کا دوسرا جزو ”ایمان بالرسالہ“ ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ

”محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں“

اس لیے جو کچھ آپ نے فرمایا، وہ حق ہے اور جس بات کے کرنے کا حکم دیا، وہ اسی طرح واجب التحیل ہے، جس طرح احکام الہی کی بجا آوری۔ چنانچہ قرآن کریم جہاں اللہ تعالیٰ کے احکام کی بجا آوری کا حکم دیتا ہے، وہیں فرمودات نبوی کی بجا آوری پر بھی مامور کرتا ہے۔ ”اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول“ کے فرمان واجب الادعا سے قرآن حکیم کے صفات معمور ہیں اور خدا و رسول کے احکام کی بجا آوری اسلام کا حکم ناطق ہے، جس میں کسی کوتاہی کی گنجائش نہیں ہے، چنانچہ قرآن کہتا ہے،

”وما کان لمومن ولا مومنة اذا قضی اللہ ورسوله امرًا ان یکون لهم الميرة من امرهم ومن یعص اللہ ورسوله فقد ضلّ ضللاً مبیناً“<sup>۹۶</sup>

اور نہ کسی مسلمان مرد نہ مسلمان عورت کو حق پہنچتا ہے کہ جب اللہ و رسول کچھ فرمادیں تو انھیں اپنے معاملہ کا کچھ اختیار ہے اور جو حکم مانے اللہ اور اس کے رسول کا وہ بے شک مرتع گمراہی میں پڑا۔

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیروں کو جس طرح اللہ تعالیٰ کی عبادت اور نیکو کاری اختیار کرنے اور برائیوں سے باز رہنے کا حکم دیا ہے، اسی طرح ان کو یہ بھی حکم دیا ہے کہ خود کو اوصاف حمیدہ سے متصف کریں۔ اور ان اوصاف حمیدہ کے چند ن ہار میں واسطۃ العقد (زیچ کا بڑا موتی) علم و حکمت ہے۔ لہذا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیروں کو حکم دیا کہ وہ علم حاصل کریں ہر چند کہ اس کے حاصل کرنے کے لیے انتہائی مشقت حتیٰ کہ اقصائے عالم کا سفر ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔

”اطلبوا العلم ولو کان بالصین“ علم کو تلاش کرو خواہ وہ چین و اقصائے عالم ہی میں کیوں نہ دستیاب ہو۔

پھر اس ”حکم ناطق“ Categorical Imperative کو مزید سوگند بنانے کے لیے اس ارشاد کو ”فریضہ“ کے لفظ سے تعبیر کیا، جس میں کوتاہی کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔

”طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم“ علم کو طلب کرنا ہر مسلمان مرد اور ہر مسلمان عورت پر فرض ہے۔



یہی نہیں بلکہ آپ نے فرمادیا کہ علم و حکمت مرد مومن کی ستارے گم گشتہ ہیں۔ جہاں میں وہ ان کے لئے لینے کا دوسروں کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے :

”کلمۃ الحکمۃ ضالۃ المؤمن ایضا صجدہا فہو راحت بہا“

شمع رسالت کے پردانوں کو جو اپنے ہادی برحق کے حکم پر گردن کٹا نا سعادۃ دارین کا باعث سمجھتے تھے، اس حکم کی تعمیل میں کیا پس و پیش ہو سکتا تھا۔ لہذا زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ وہ قوم جن کے آباء و اجداد مشرف باسلام ہونے سے پہلے ”جہلی“ پر فخر و مباہات کیا کرتے تھے، علم و حکمت کے خزانوں کی امین بن گئی۔

غرض ایک جانب ”توحید و ربوبیت“ کی تعلیم (ایمان باللہ) کا مقتضا جو اسلامی تعلیمات کا اصل الاصول ہے اور دوسری جانب پیغمبر اسلام کا حکم ناطق (ایمان بالرسالہ) کا تقاضا کہ ”علم و حکمت حاصل کرو“ نفعیاتی طور پر ان عوامل کا نتیجہ یہ ہوا کہ امت مسلمہ کا اجتماعی ذہن شروع ہی سے علم و حکمت کے حصول پر مرکوز ہو گیا۔

ریگ زا عرب کے نیم تمدن بانی نشینوں نے جو اسلام سے پہلے اجتماعی زندگی کے تصور سے بھی نا آشنا تھے، اسلام کا حلقہ بگوش ہونے کے بعد تھوڑے ہی عرصے میں مہمور عالم کے ایک بہت بڑے حصہ میں منظم سلطنت قائم کر لی۔ بے شک یہ تاریخ کا بہت بڑا انجمن ہے۔ مگر اس سے بھی عظیم تر انجمن جس کا راز خود اسلام کی تعلیم میں مضمر ہے، یہ ہے کہ وہ قوم جس کا امتیازی وصف اسلام سے پہلے ”جاہلیہ“ تھا، مشرف باسلام ہونے کے بعد قلیل عرصے ہی میں مشرق و مغرب کے علمی خزانوں کی وارث ہو گئی۔

اور اگر ماضی میں ایسا ہوا تو مستقبل میں بھی کیوں نہ ہو۔

## مصادر و مراجع :

۲۸۔ الزمر - ۹

۲۹۔ ہجرات - ۱۳

۵۰۔ فاطر - ۲۸

- ٥١ - آل عمران - ١٣٢  
 ٥٢ - بقره - ٢٩٩  
 ٥٣ - بقره - ٣١، ٣٢  
 ٥٤ - قبه - ٣١  
 ٥٥ - اعراف - ١٥٤  
 ٥٦ - علق - ١  
 ٥٧ - طي - ٣، ٤، ٥  
 ٥٨ - وهلم نيسل : مختصر تاريخ فلسفه يونان - ٢٣  
 ٥٩ - تيمان - ٢٠  
 ٦٠ - جاثيه - ١٢  
 ٦١ - حاشيه - ١٣  
 ٦٢ - بقره - ٢٩  
 ٦٣ - يونس - ١٠١  
 ٦٤ - اعراف - ١٨٥  
 ٦٥ - عنكبوت - ٢٠  
 ٦٦ - عنكبوت - ١٩  
 ٦٧ - انعام - ٤٦ لغايت ٤٩  
 ٦٨ - يونس - ٥  
 ٦٩ - آل عمران - ١٩٠  
 ٧٠ - امام الدين الرياضى : التفرغ في شرح التفرغ  
 ٧١ - النضا  
 ٧٢ - قتيبه  
 ٧٣ - بنويه - ٢ لغايت ٥  
 ٧٤ - نازعات - ٣٠ لغايت ٣٣  
 ٧٥ - يس - ٢٢ لغايت ٣٢  
 ٧٦ - فاشيه - ١٤ لغايت ٢١  
 ٧٧ - فرد - ٢٥  
 ٧٨ - نخل - ٢٩

٤٩ - ملك - ١٩  
 ٨٠ - نخل - ١٢٥  
 ٨١ - بقره - ٣٤  
 ٨٢ - حديد - ٢٥  
 ٨٣ - غزالي : قطاس المستقيم مشموله الجواهر  
 الغزالي من مسائل الامام حجة الاسلام  
 الغزالي - ١٥٤  
 ٨٤ - الرحمن - ٨ - ٩  
 ٨٥ - غزالي : مقاصد الفلاسف - ٣  
 ٨٦ - " " "  
 ٨٧ - ابن حزم : كتاب الملل والنحل الجزء الثاني - ٩٥  
 ٨٨ - ذاريات - ٥٦  
 ٨٩ - انبياء - ٢٥  
 ٩٠ - بقره - ٢١  
 ٩١ - اسراء - ٢٣  
 ٩٢ - نساء - ٣٨  
 ٩٣ - اسراء - ٤٠  
 ٩٤ - بقره - ٢٩  
 ٩٥ - ذاريات - ٥٦  
 ٩٦ - احزاب - ٣٦  
 ٩٧ - جامع الترمذى -

# علمائے چریاکوٹ

ڈاکٹر معصم عباسی آزاد

(۱)

ہندوستان میں خانوادہ بنو عباس سے تعلق رکھنے والے افراد کی آمد کا سلسلہ پہلے عباسی خلیفہ ابو العباس عبداللہ سفاح (م ۱۳۶ھ) کے عہد سے شروع ہو گیا تھا جب سندھ کا صوبہ خلافت عباسیہ کے زیر نگیں آیا تو منجملہ اور اہل عرب کے بعض شرفاء عباسی بھی یہاں قاضی اور حاکم مقرر ہوئے! لیکن اس خاندان کے بہت سے بزرگوار نے مدینہ السلام بغداد کی تباہی کے بعد اس برصغیر کی طرف ہجرت کی۔ ۶۵۶ھ میں خلیفہ المستعصم باللہ کے زوال اور تآمریوں کی تاخت و تاراج کے بعد حکمران خاندان کے لوگ ہلاکو خاں کے ہاتھوں قتل ہونے سے بچ رہے، وہ مختلف ملکوں میں منتشر ہو گئے۔ کچھ بلاد مغرب، روم و شام و مصر پہنچے۔ کچھ حجاز چلے گئے۔ کچھ ہندوستان آ گئے۔ چنانچہ والدہ اغستانی جو خود بھی خاندان بنو عباس کا ایک فرد ہے، لکھتا ہے:

”دہ ہنگام حدوث فتنہ ہلاکو خاں و زوال دولت عباسیہ جمعی آل سلسلہ بانی ماندہ

مانند بنات انوش از جنای ابنای زمان متفرق شدہ برخی محل ابادہ بسمت مغرب

گر وہی مالہ لکھ بظرت مجاز و جامعہ مرکب مقصود سوی ہندوستان را نذرہ متوطن  
گر دیدہ نہ

(ترجمہ) ہلاکو خاں کے فتنے اور خلافت عباسیہ کے زوال کے بعد اس خاندان کے  
جو افراد بچ گئے وہ زمانے کی سختی سے تنگ آکر نبات انغش کی طرح منتشر ہوئے  
چند نے مغرب کا رخ کیا، بعض نے حجاز میں پناہ لی اور کچھ نے ہندوستان کا رخ  
کیا اور وہیں بس گئے۔

انہیں نواداران ہند میں ابوالجلال فخر الدین حاکم عدن کے پوتے اور ابو العلام  
عز الدین کے صاحبزادے ابوالجلال اسماعیل معروف بہ ابویوسف عباسی بھی تھے۔ جن کا  
سلسلہ نسب بیس واسطوں سے ابو العباس عبداللہ سفاح (بانی خلافت عباسیہ) اور  
چوبیس واسطوں سے حضرت عباس بن عبدالمطلب سے ملتا ہے۔ موصوف محمد تعلق کے  
عہد حکومت میں (۳۵، ۴۵) ہندوستان تشریف لائے۔ بادشاہ نے ان کی آمد کی خبر پا کر  
علما و شائخ اور اراکین سلطنت کے ساتھ دلی سے باہر پالم کے مقام پر ان کا استقبال  
کیا۔ مخدوم زادہ عباسی کا لقب عطا کیا۔ دس لاکھ تنکے، قنوج کا علاقہ، کوشک سیری و  
حصار سیری کے تمام محصولات بے شمار زمینیں، حوض اور باغات مخدوم زادے کی  
مذکور ہیں۔

مخدوم زادہ ابوالجلال اسماعیل عباسی حسب و نسب کی دجاہت کے علاوہ علم و فضل میں  
بھی علماے پایۂ تخت پر فوقیت رکھتے تھے۔ علوم عقلیہ کے ماہر تھے۔ حدیث، تفسیر اور فقہ  
میں انہیں اختصاص کا درجہ حاصل تھا۔ جلد ہی اپنی فضیلت و بزرگی اور فہم و فراست  
سے بادشاہ کے مزاج میں دخل پیدا کر لیا۔ وہ سفر و حضر میں انہیں اپنے ساتھ رکھتا۔ برتنی  
اور فرشتہ کا بیان ہے کہ مخدوم زادہ عباسی جب کبھی بادشاہ سے ملنے دربار میں تشریف  
لاتے تو بادشاہ از روئے احترام تخت سے اتر کر ان کا استقبال کرتا۔ تخت پر اپنے پہلو  
میں بٹھاتا اور خود کمال ادب ان کے سامنے بیٹھا رہتا۔ نصیر الدین چراغ دہلی سے  
ان کی غلامانہ رسم و راہ تھی۔

محمد تفلق کی وفات کے بعد دہلی کے اکابر اور علما کا جو وفد فیروز شاہ تغلق (م۔ ۱۲۹۰ء) کے پاس تخت سلطنت کی پیشکش کے لیے حاضر ہوا اس میں مخدوم زادہ عباسی پیش ہیڑ تھے اور فیروز شاہ کی تخت نشینی میں انھوں نے نمایاں کردار ادا کیا۔

مخدوم زادہ کی ذات اور بھی کئی اعتبار سے خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔ وہ ہندوستان کی ان معدودے چند شخصیتوں میں تھے جن کی بدولت ہندوستان، عہد سلطنت میں علوم عقلیہ کی روایات سے واقف ہوا۔ یہ روایات معتزلہ کی یادگار تھیں جن کا مرکز ایک زمانے میں بغداد رہ چکا تھا۔ دوسرے موصوف اس پیر صغیر میں علمائے کرام کے ایک مستقل سلسلے کے مورث اعلیٰ کی حیثیت رکھتے ہیں جن کی علمی خدمات آٹھ دہائی صدیوں میں برابر جاری رہیں۔ ہندوستان کے اسلامی معاشرے کی ذہنی تشکیل اس خاندان کے بزرگوں کا نمایاں حصہ ہے۔

مخدوم زادہ عباسی اور ان کے اہل خاندان کو فلسفہ و حکمت سے خصوصی لگاؤ تھا اس خاندان میں کثرت سے ایسے علماء و فضلا پیدا ہوئے ہیں جن کے افکار و عقائد معتزلہ کے اثرات نمایاں تھے۔ اگرچہ بحیثیت تحریک کے اس مکتب فکر کا اثر گیارہ صدی عیسوی ہی میں ختم ہو چکا تھا اور ان کے زبردست مخالف اشاعرہ ان پر غالب آچکے تھے۔ امام غزالی (م۔ ۵۰۵ھ) کے متصوفانہ فلسفے نے پوری اسلامی دنیا کے قلب و ذہن کو اپنی گرفت میں لے لیا تھا۔ تصوف کے افکار و اشتغال کا دور دورہ لیکن معتزلہ تحریک نے اپنی مختصر سی مدت حیات میں تحقیق و تجسس اور روشن خیالی کا شمع روشن کی تھی اس کی روشنی بہت سے ذہنوں میں باقی رہی اور اسی کی بدولت ہندوستان میں ذہنی بیداری کی شریکیں ہر دور میں وجود میں آتی رہیں۔

مخدوم زادہ ہندوستان آئے تو تصوف کی تحریک اپنے اُس نقطہ عروج کو پہنچ چکی تھی جہاں سے زوال کے آثار شروع ہوتے ہیں۔ مصر سے امام ابن تیمیہ (م۔ ۷۲۸ھ) تصوف کے خلاف اپنی اصلاحی تحریک شروع کر چکے تھے جس کے اثرات ہندوستان میں بھی پہنچ رہے تھے۔ سلطان محمد تغلق کی تصوف اور صوفیوں سے وحشت اور غلط

ہم سے رجعت! انھیں اثرات کا نتیجہ تھی لیکن یہ اثرات ابھی محدود و پختہ خواص ہی تک محدود تھے۔ عوام کے دل و دماغ پر تصوف ہی کا غلبہ رہا۔ درحقیقت ہندوستان میں اسلام کی اشاعت اور اس کی مقبولیت صوفیوں کی مہم جوئی منت تھی۔ اس لیے تصوف کو یہاں رہی زندگی میں بنیادی حیثیت حاصل رہی۔ متصوفانہ افکار و معتقدات شعر و ادب میں جل کر ہماری ذہنی میراث کا جزو بن چکے تھے۔ شریعت و طریقت میں ہم آہنگی کا جو نظریہ امام غزالی اور ان کے پیروروں نے قائم کیا تھا اسے ہندوستان میں خاطر خواہ ملنے کا میاں بنیاد بنی ہوئی۔ ہندوستانی علما جن کے ہاتھ میں عوام کی مذہبی قیادت تھی تصوف کے رنگ میں ڈوبے ہوئے تھے۔ ان کے نزدیک تصوف مذہب کا لازمی عنصر تھا۔ یہ علما ملکی سیاست میں بھی بڑا اثر رکھتے تھے۔ اس لیے سلاطین وقت سیاسی مصالح کے پیش نظر مذہبی معاملات میں عموماً ان کی متابعت کرتے تھے۔ لہذا کسی ایسی تحریک کا جو جہود علما کے افکار و معتقدات سے براہ راست ٹکراتی ہو، اس سرزمین میں بار آور ہونا بہت دشوار تھا۔ اگر کسی سلطان یا امیر نے انفرادی طور پر ایسی کسی تحریک کی سرپرستی کی بھی تو اس کے اثرات اس سلطان یا امیر کے عہد حکومت ہی تک محدود رہتے تھے

چونکہ مخدوم زادہ اور ان کے اہل خاندان اس مکتب فکر کی نمایندگی کرتے تھے جس کی ٹکڑا ایک طرف اشاعہ کی منظم تحریک اور دوسری طرف تصوف کے مقبول عام مسلک سے تھی۔ لہذا ہندوستان میں ان لوگوں کی مخالفت ناگزیر تھی۔ دراصل یہ ٹکڑا صرف ہندوستان ہی میں نہیں بلکہ اسلامی دنیا کے ہر بڑے مرکز میں نظر آتا تھا۔ قرون وسطیٰ کے ہندوستان کی سب سے واضح تصویر ضیاء برنی پیش کرتا ہے۔ وہ سلاطین کی ذمہ داریوں کا ذکر کرتے ہوئے بار بار اس امر پر زور دیتا ہے کہ سلطان کو اہل فلسفہ و تابعین حکمت پر سخت نظر رکھنی چاہیے اور ممکن ہو تو ان کو اپنی سلطنت سے باہر نکال دینا چاہیے! برنی کے اس نظریے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فلسفیانہ طرز فکر رکھنے والے علماء کے خلاف ہندوستان میں اس وقت کیا طوفان برپا تھا۔

سلطان محمد تغلق چونکہ خود بھی عقلیت پسندی کا رجحان رکھتا تھا اور فلسفہ و حکمت کا

دارادہ تھا۔ لہذا اہل فلسفہ کا سرپرست اور خیر خواہ رہا۔ اس کے عہد میں روشن خیالی ملک کو  
جامعوں کو پیچنے کا موقع ملا۔ چنانچہ مخدوم زادہ عباسی اور ان کے خاندان کے افراد تصوف  
کے منصب پر فائز رہے۔

اگرچہ محمد تفلق کی وفات کے بعد اس کے جانشین فیروز شاہ تفلق کو تخت و تاج دار  
میں مخدوم زادہ کا بہت بڑا ہاتھ تھا۔ لیکن فیروز شاہ تفلق اپنے عقائد و نظریات کے اعتبار  
سے اپنے پیشرو کے بالکل برعکس تھا۔ اسے نہ تصوف ہی سے کوئی دلچسپی تھی نہ فلسفہ و  
حکمت سے۔ وہ ایک دیندار اور شریعت کا پابند بادشاہ تھا۔ اس کے عہد میں اسخ العیا  
علماء و فقہاء کو بالادستی حاصل رہی۔ یہ زمانہ اہل تصوف اور ارباب حکمت و دونوں ہی کے  
لیے ابتلا و آزمائش کا زمانہ تھا۔ مخدوم زادہ بھی اس آشوب سے محفوظ نہ رہے۔

سلاطین تفلق کے نفاذ کے بعد جب سلطنت میں بد نظمی پیدا ہوئی۔ درباری سازش  
اور حریفوں کی ریشہ دوانیاں بڑھ گئیں تو مخدوم زادہ کو دلی کی سکونت ترک کرنی پڑی۔  
وہ فتح پور (ہنسوہ) پہنچے۔ جہاں غالباً ان کے خاندان کا کوئی فرد قضا کے عہدے پر ملا  
تھا۔ لیکن چونکہ یہ سلطنت دہلی ہی کا علاقہ تھا، اس لیے اطمینان کی صورت یہاں بھی نہ  
نکلی چنانچہ انھوں نے جونپور کا ارادہ کیا۔ اس وقت ابراہیم شاہ شرقی (دم) ۸۴۴ھ  
سر پر آراء سلطنت تھا۔ اس کی علم نوازی اور ہنر پروری کا غلغلہ عام تھا۔ دور دورے  
ارباب کمال پنج کے جونپور میں جمع ہو رہے تھے۔ مخدوم زادہ بھی دیگر ارباب کمال کی طرف  
۸۰۴ھ میں جونپور پہنچے۔ بادشاہ نے خاطر خواہ پذیرائی کی اور مراحم خسروانہ سے نوازا۔ پورا  
چتریا کوٹ اور اس کے آس پاس کے اقطاع برسم مدد معاش ان کو معافیات پر  
عطا کیے اور قضا کی خدمت سپرد کی۔ جو کئی نسلوں تک اس خاندان میں رہی۔

چتریا کوٹ (مغربیہ کوت) اعظم گڑھ اور غازی پور کے درمیان ایک غیر معرود  
قریہ تھا۔ اس وقت سرکار جونپور شمالی میں شامل تھا۔ موجودہ انگریزی تقسیم کے بعد اعظم  
کا ایک قصبہ ہے۔ سید سلیمان ندوی اس کے بارے میں لکھتے ہیں:۔  
”انھیں اطراف میں اعظم گڑھ کا دوسرا مشہور قصبہ چتریا کوٹ ہے۔ قدیم آبادی ہے۔“

ابو الفضل نے "آمین اکبری" میں اس کا نام لیا ہے اور اس میں شیوخ اور  
راجپوتوں کی آبادی بتائی ہے، عباسی شیوخ جن کو قضا کی خدمت سپرد تھی یہاں  
آباد تھے۔

چتریا کوٹ کا اصل نام چیریا کوٹ تھا جس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہاں مقامی راجپوت  
ادی کے علاوہ چیریا قوم کا ایک گروہ آباد تھا جس کا پیشہ قزاقی اور رہزنی تھا۔ اس گروہ  
نے سردار کا نام بھی چیریا تھا جس نے جاے پناہ کے طور پر یہاں قلعہ تعمیر کیا تھا جو اس کے  
م پر چیریا کا کوٹ (قلعہ) کہلاتا تھا اور کثرت استعمال سے چیریا کوٹ اور آگے چل کر  
سفیری تشدید کے ساتھ چتریا کوٹ ہو گیا اور پورا قصبہ اسی نام سے مشہور ہو گیا۔ مخدوم زادہ  
پنے خیل و چشم کے ہمراہ جو نو سو افراد پر مشتمل تھا جب یہاں پہنچے تو مقامی راجپوت  
بادی نے مزاحمت کی۔ محاصرہ و مقابلہ تین چار روز تک جاری رہا۔ طرفین میں کئی لوگ  
مے گئے۔ اسی دوران جو نپور اطلاع پہنچی۔ وہاں سے تازہ دم فوج مدد کو آئی اور  
ان نے سرکشوں کا قلع قمع کر دیا۔ "بیشتر آبادی نے اسلام قبول کیا۔ مخدوم زادہ نے  
بسہ کا نام چتریا کوٹ سے بدل کر اپنے چھوٹے صاحبزادے عبداللہ یوسف کے نام پر  
ن کا چریا کوٹ پہنچ کر انتقال ہوا تھا "یوسف آباد" رکھا۔ لیکن شہرت سابقہ نام ہی  
حاصل رہی۔

مخدوم زادہ نے ۸۲۲ھ میں وفات پائی اور چتریا کوٹ ہی میں مدفون ہوئے۔  
آج بھی موجود ہے۔ ان کے تین صاحبزادے عاشق محی الدین نور، محمد مبارک اور  
عبداللہ یوسف تھے۔ عبداللہ یوسف کا جیسا کہ اوپر کہا گیا، چتریا کوٹ پہنچ کر انتقال  
دیا۔ محمد مبارک کے صرف ایک لڑکے تھے جن کے کوئی اولاد و نرینہ نہ تھی۔ صرف بیٹھے  
صاحبزادے عاشق محی الدین نور سے مخدوم زادہ کی نسل چلی۔ انھیں کا خاندان چتریا کوٹ  
اور اس کے اطراف میں آباد رہا جس میں نسل بعد نسل علماء و فضلا و فقہا پیدا ہوتے رہے۔  
اس کے سبب اس خطے کو بجا طور پر نامدی حاصل ہوئی۔ اعظم گڑھ کے نامور ادیب و  
شاعر اقبال بہیل اس کے بارے میں لکھتے ہیں:



چتریا کوٹ ضلع، اعظم گڑھ کے مشرقی حصے میں ایک چوٹا سا قریہ ہے۔ مگر سچ پوچھیے تو سرکار جنپور شمالی سے اس کو وہی نسبت حاصل ہے جو دماغ کو جیم انسانی کے دوسرے اعضاء سے اور واقعہ یہ ہے کہ اگر سرکار جنپور کو علم و دانش کا نظر فریب چمنستان قرار دیا جائے تو اس کا سب سے نزہت آفریں اور سرایۂ ناز چمن یہی خطہ قرار پائے گا۔ ہندوستان کا کون سا گوشہ ہے جو فضل و کمال کے اس سرچنے سے سیراب نہیں ہوا۔ حضرت مولانا احمد علی، حضرت مولانا علی حباس، فخرالادب و المہندسین حضرت مولانا حنایت رسول اور اساتذہ المتاخرین مولانا فاروق جیسے ائمہ فن جس خاک سے اٹھے ہوں، اس کا مجدد و شرف کسی دلیل کا محتاج نہیں۔

مولانا سید سلیمان ندوی کا کہنا ہے کہ ”ان اطراف میں موجود ان ممتاز ہستیوں مثلاً مولوی محمد حسن چتریا کوٹی، مولوی کریمت اللہ چتریا کوٹی کے بوریاے فقر منہ شاہی کی بلندی سے کسی طرح کم نہ تھے۔“<sup>۱</sup> شیخ محمد اکرام بھی اسے سرکار جنپور کی عظمت گزشتہ کی باقی ماندہ نشانوں میں سے ایک تسلیم کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ”ہم اے دور میں بھی یہاں کئی فخر روزگار علماء و فضلا پیدا ہوئے ہیں جنہوں نے جنپور کی گزشتہ علمی روایات کو برقرار رکھا ہے۔“<sup>۲</sup>

درحقیقت اس خاندان ہی کی بدولت یہاں تقریباً چھ صدیوں سے نسلاً بعد نسل علم و حکمت سے وابستگی کا سلسلہ جاری رہا اور ہر دور میں متعدد افراد پیدا ہوتے رہے جنہوں نے اپنے اسلاف کے امتیازی مقام کو برقرار رکھا۔ اسی لیے یہ خاندان ہندوستان کے ان مخصوص علمی خاندانوں میں شمار ہوتا ہے جن کے وجود سے ملک میں اسلامی علم و افکار کی ترویج و ترقی ہوئی۔ اگرچہ ان بزرگوں نے اپنے مسلک اور عقیدے کو کبھی علمی دیانت اور معرفیت میں حائل نہیں ہونے دیا۔ پھر بھی جمہور علماء کی مخالفت کی وجہ سے انہیں چتریا کوٹ میں گوشہ نشینی پر مجبور ہونا پڑا۔ یہیں سے ان کا فیضان ملک کے گوشے گوشے میں پہنچا رہا۔ چونکہ سرکار جنپور کی علمی و ثقافتی سرگرمیوں کی کوئی تاریخ اب تک مرتب نہیں ہوئی ہے اس لیے ان بزرگوں کے کارنامے بھی، جو انہوں نے مختلف ادوار میں

علم و حکمت کے خدمت میں انجام دیتے ہیں، واضح طور پر سامنے نہیں آسکے۔

اسلامی مملکت کے زوال اور انگریزی اقتدار کے استحکام کے بعد جن لوگوں نے بدلتے ہوئے حالات میں وقت کے تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں علامہ چریاکوٹ کو اولیت حاصل ہے۔ ان بزرگوں نے انگریزی زبان سیکھنے سکھانے کی طرف توجہ دی اور جدید طرز معاشرت اس وقت اختیار کی جب شرفا میں اسے سخت میووب سمجھا جاتا تھا۔<sup>۲۲</sup> اور یہی نہیں بلکہ دوسروں کو بھی اس کی ترغیب دلائی۔ نئی نسل کی ذہنی تشکیل میں بالواسطہ طور پر ان بزرگوں نے جو خدمات انجام دی ہیں اس کے احسانات سے موجودہ عہد بکدوش نہیں ہو سکتا۔ سر سید اور شبلی اس عہد کی دو اہم شخصیتیں ہیں جنہوں نے مسلمانوں کے فکرو عمل پر گہرا اثر ڈالا۔ دونوں ارباب چریاکوٹ کے خوانِ علم کے زلہ خوار تھے۔ نیم معترضی شبلی مولانا فاروق چریاکوٹی کے ارشد تلامذہ میں تھے اور ان شاگردوں میں تھے جنہیں مولانا سفر و حضر میں ساتھ رکھتے تھے۔ فلسفہ و علم کلام میں ان کی گہری نظر مولانا مہی کی دین ہے۔<sup>۲۳</sup> سر سید مولانا غایت رسول کے فضل و کمال کے خوشہ چیں تھے۔<sup>۲۴</sup> قیام غازی پور و بنارس سے قبل وہ اپنے تمام تر اصلاحی و ترقی پسندانہ خیالات کے باوجود مذہب کے معاملے کٹر عقیدہ رکھتے تھے۔ غازی پور و بنارس کے قیام کے دوران مولوی علی اکبر (پدر مولانا غایت رسول) جو سر سید کے اجلاس میں وکالت کرتے تھے، کی علمی صحبتوں اور مولانا غایت رسول کے قرب و تعلق سے انہوں نے وہ روشن خیالی حاصل کی جسے ان کی اعتزال پسندی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جو بعد میں ہندوستانی مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا سنگ بنیاد بن گئی۔

”خطبات احمدیہ“ زیادہ تر مولانا غایت رسول کی علمی تحقیقات سے مستعار ہے۔<sup>۲۵</sup> اسی طرح ”تہذیب الاسلام فی التوراة والانجیل علی ملت الاسلام“ مولانا موصوف ہی کی ذہنی کاوشوں کی خوشہ چینی ہے۔ مسلمانوں میں علوم جدیدہ کی تعلیم و اشاعت کا حوصلہ بھی سر سید کو اسی خاک پاک کے ابواب کمال سے حاصل ہوا۔<sup>۲۶</sup> حقیقت یہ ہے کہ غازی پور اور بنارس کے وہاں قیام میں اگر انہیں چریاکوٹ کے روشن خیال ملا کی تائید و حمایت دلی جاتی تو شمال ہند کے رجعت پسند ملا کی ممانعت اور کفر کے فتوؤں کی گولہ باری کے آگے سر سید کا

شہر سکنا امر محال نہیں تو شکل ضرور تھا۔ ان علما نے جو خود انگریزی زبان سے آشنا اور اس کی افادیت سے واقف تھے، نہ صرف ان فتوؤں کی دفتروں میں فتوے دیے، بلکہ سرسید کی پشت پناہی اور معاونت کے لیے ان کی ابتدائی مجلسوں کی صدارت کی، چندے دیے اور مشاورتی کمیٹیوں کے ممبر بنے۔ مدرستہ العلوم کے قائم ہونے کے بعد جن نوجوانوں کو اس کے اولین طالب علم ہونے کا شرف حاصل ہوا، ان میں بیشتر ان ہی اطراف کے تھے۔ ان میں چڑیا کوٹ کے ابو الفضل احسان اللہ عباسی بھی تھے جنھیں غازی پور سے سرسید علی گڑھ لے گئے تھے۔ اس طرح بقول مولانا اقبال سہیل ”یہ نئی روشنی کا پھر رخ بھی اسی شبستانِ علمی کی بدولت روشن ہوا۔ اور یہی وجہ ہے کہ سرسید مرحوم کو ارباب چڑیا کوٹ کے ساتھ ہمیشہ مخصوص قلبی تعلق رہا۔“

(باقی)

## حوالہ جات :

۱۔ خلیفہ ابوالہاس عبد اللہ سفاح کے عہد میں قاضی نعمت اللہ اور ان کے اہل خاندان سندھ میں قضا دار امارت شرعیہ کے عہدوں پر فائز رہے (تحفۃ الکرام، ج ۳، ص ۴۷) اسی طرح خلیفہ مہدی کے زمانے میں قاضی محمد بن مونی ٹھٹھہ کے قاضی تھے جن کی اولاد میں چند واسطوں سے تاج الدین اور سراج الدین دو بھائی ہیں جنھوں نے سلاطین تغلق کے عہد میں راجہ بھوج پور کا علاقہ (غازی پور) اور گودا (بنگال) فتح کیا۔ حضرت اجل الدہلوی، جن کے خاندان میں نسل بعد نسل علماء و فضلاء و شعرا و مشائخ طریقت اور ارباب باطن پر ہوتے رہے، انھیں مذکورہ تاج الدین کی نسل سے تھے۔ (معارف، اعظم گڑھ، اکتوبر ۱۹۳۹ء)

۲۔ تحقیق الانساب، محمود احمد عباسی (بحوالہ والدہ داغستانی) ص ۷۷

۳۔ یادداشت چڑیا کوٹ، مولفہ نجم الدین عباسی چڑیا کوٹی (قلمی) نیز ملاحظہ ہو ”استدراک“

۴۔ تاریخ فیروز شاہی، برنی، ص ۴۹۶۔ تاریخ فرشتہ، ص ۱۳۹۔ منتخب التواریخ، بدایونی، ص ۳۳

۵۔ یہ لقب ابوالجلال اسماعیل ہی کے لیے مخصوص نہیں تھا بلکہ فرشتہ کے قول کے مطابق اس عہد میں جو خاندان خلفائے عباسی میں سے ہوتا تھا اسے مخدوم زادہ پکارا جاتا تھا۔ (تاریخ فرشتہ، ج ۱)

(ص ۱۳۵)

۶۔ تاریخ فیروز شاہی، برنی، ص ۴۹۶۔ فرشتہ (تاریخ فرشتہ، ج ۱، ص ۱۳۹) نے دو لک تکہ ایک پر

کرفک یہی وہ تمام محصول زمین داخل حصار و باغات لکھا ہے۔ اسی طرح بدایونی (منتخب التواریخ) ص ۲۳۳ کے یہاں بھی قدرے اختلاف ہے۔

یادداشت چریاکوٹ (تلی) مولوی نجم الدین چریاکوٹی (یہ کتاب خاندان چریاکوٹ کی مختصر تاریخ اور شجرہ ہے۔ محمد اسلم جہاںی صاحب وکیل، عدالت دیوانی گورکھپور کی ملک ہے۔ موصوف اسے ترجمہ و اضافہ کے ساتھ شائع کرانے کا ارادہ رکھتے ہیں)

تاریخ فیروز شاہی، برنی، ص ۲۹۶۔ تاریخ فرشتہ (ج ۱) ص ۱۳۹۔

ایضاً، بدایونی نے (منتخب التواریخ، ص ۲۴۲) نصیر الدین چراغ دہلی کا مرید لکھا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو اس پایہ کے مرید کا ذکر یقیناً صوفیائے تذکرہ میں آنا چاہیے تھا۔ لیکن مخدوم زادہ کا نام بحیثیت صوفی کے نہ تو صوفیہ کے تذکرہ میں ہے اور نہ نصیر الدین چراغ دہلی کے ملفوظات میں، ان کی روزانہ کی صحبتوں میں بیٹھنے والوں میں ہے۔ منتخب التواریخ اس عہد کے بہت بعد میں لکھی گئی ہے۔ لہذا نصیر الدین چراغ دہلی اور مخدوم زادہ کے درمیان جو غلط فہمی اور قریبی تعلقات تھے اس کی بنا پر بدایونی کو غلط فہمی ہو گئی ہوگی جو بعد کے تذکرہ نگاروں کے بھی مغایطے کا سبب بن گئی جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

تاریخ فیروز شاہی، برنی، ص ۲۶۵۔

ص ۲۳۔

ص ۵۵۲، ۵۴۸ اور ۵۶۱ نیز مذہبی رجحانات کے لیے دیکھیے "سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات" نظامی، ص ۳۸۵۔

۱۔ صاحب "یادداشت چریاکوٹ" ترک سکونت کا سبب یہ بتاتے ہیں کہ محمد شاہ بن فیروز شاہ تغلق اپنے ہی حرم کی ایک لڑکی کے حسن و جمال پر، جو خود اسی کی اولاد تھی، بُری طرح فریفتہ ہو گیا تھا۔ اسے نکاح میں لانا چاہتا تھا۔ اس نے مفتیوں کو رشوت دے کر ان سے اس نکاح کے جواز کا فتویٰ حاصل کرنا چاہا۔ چونکہ شریعت کے مطابق فتویٰ دینے پر انھیں شاہی عتاب کا خوف تھا اور مخدوم زادہ کی طرف سے ان کے دلوں میں پہلے ہی سے حسد بھرا ہوا تھا لہذا انھوں نے مشورہ دیا کہ فتویٰ مخدوم زادہ سے طلب کیا جائے، اس لیے کہ وہ دارالاسلام سے نئے نئے وارد ہوئے ہیں۔ مخدوم زادہ نے بلا تردد رعایت اس نکاح کو شریعت کے خلاف اور حرام قرار دیا اور شاہی عتاب سے بچنے کے لیے ترک سکونت کر گئے چونکہ مسلم تواریخ میں ایسے کسی واقعے کا ذکر نہیں ہے اس لیے اس روایت پر اجماع کرنے میں مجھے شک ہے

ہے۔ اس کے علاوہ مخدوم زادہ کے خاندان شاہی سے اختلاف کی بنیاد تو سلطان محمد تغلق ہی کے زمانے سے پڑ چکی تھی جیسا کہ جاپانی (منتخب اتوار، ص ۲۴۲) کا بیان ہے کہ :  
 • میگویند کہ مخدوم زادہ عباسی بغدادی و نصیر الدین چراغ دہلی قدس اللہ سرہا، صریحاً باعث  
 سلطان فیروز بران بیعت بودند۔ و در افواہ چنان مشہور است کہ مخدوم شیخ نصیر الدین  
 چراغ دہلی قدس اللہ سرہا ملک فیروز را در مدت غیبت سلطان محمد نہان بادشاہ کربہ برد۔  
 بعضی مفتیان این خبر را بسلطان رسانیدند حکم فرمود تا این ہر دو ہر دو مرد را از دہلی قید  
 ساختہ بشکر بیاورند۔

(ترجمہ) لوگ کہتے ہیں کہ مخدوم زادہ عباسی بغدادی اور نصیر الدین چراغ دہلی .....  
 سلطان فیروز کی بیعت کا باعث ہوئے۔ یہ افواہ (بھی) مشہور ہے کہ مخدوم شیخ نصیر الدین  
 چراغ دہلی نے ملک فیروز کو سلطان محمد کی غیر حاضری کے زمانے میں خفیہ طور پر بادشاہ بنا  
 دیا تھا۔ بعض مفتیوں نے یہ خبر سلطان کو پہنچائی۔ اس نے حکم دیا کہ دونوں پروردگار کو  
 دہلی سے گرفتار کر کے لشکر میں لایا جائے۔

ہر دو بیانات سے بہر کیف یہ بات واضح ہے کہ علویوں اور مفتیوں کی ریشہ و دانیوں کے باعث انھیں  
 ترک سکونت کرنا پڑا

۱۴۔ یادداشت چتریا کوٹ (علی)، مولوی نجم الدین چتریا کوٹ

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ حیات ثبلی، سید سلیمان ندوی، ص ۵۶

۱۷۔ یادداشت چتریا کوٹ، مولوی نجم الدین چتریا کوٹ

۱۸۔ چتریا کوٹ خواندش حواش

لیکن یوسف آباد ست نامش

نملک تا طرح این آباد بنہا

چراغ آساں روشن ز دودش

ز جنت میرسد ہر دم دودش

(ترجمہ) حوام اس کو چتریا کوٹ پکارتے ہیں۔ لیکن اس کا نام یوسف آباد ہے۔

آسان نے جب اس جگہ کی بنیاد رکھی۔ تو اس میں جنت کی خاک شامل کی۔

آسان کا چراغ اسی کے دھوئیں سے روشن ہے۔ جن سے ہر وقت اس پر دود آتا

رہتے ہیں۔

۱۹۔ غیم عشرت، اسد عباسی، (دیباچہ از اقبال سہیل، ص ۴۶)

۲۰۔ حیات شبلی، سید سلیمان ندوی، ص ۲۱

۲۱۔ چشمہ کوثر، شیخ محمد اکرم، ص ۳۲۶

۲۲۔ آئندہ صفحات میں علماء کے ذکر میں دیکھیے۔ مولوی احمد علی، مولوی عنایت رسول، مولوی فاروق، مولوی نجم الدین، مولوی احسان انصاری، مولوی محسن سب کے سب انگریزی زبان سے آشنا تھے۔ مولوی احمد علی، مولوی نجم الدین اور مولوی احسان انصاری انگریزی حکام اور فوجیوں کی صحبت میں انگریزی آداب و لباس بھی اختیار کیے ہوئے تھے۔

۲۳۔ مولانا شبلی کو خود اعتراف ہے۔ دیکھیے مولانا کا مضمون، "اندوہ"، اکتوبر ۱۹۰۹ء

۲۴۔ حیات شبلی، سید سلیمان ندوی، ص ۱۲۱۔ سرسید بھی اپنے ایک خط میں مولانا کے نام (مطبوعہ، اردو ادب علی گڑھ، شمارہ ۲، ۱۹۰۷ء) لکھتے ہیں، "آپ تو علی گڑھ تشریف نہیں لاتے، ناچار مجھ کو چڑیا کوٹ آنا پڑے گا اور پٹ کی پٹ آپ کی تصانیف کی جو آپ نے باندھ باندھ کر دکھ چھوڑی ہے، سب اٹھا لاؤں گا۔"

۲۵۔ غیم عشرت، اسد عباسی (دیباچہ از اقبال سہیل، ص ۴۶)

۲۶۔ سرسید کے سوانح نگاروں نے مسلمانوں میں انگریزی زبان کی تعلیم کی اشاعت کے خیال کو تمام تر سرسید سے منسوب کر دیا اور یہی روایت عام ہو گئی۔ یہ ماذ سینہ بر سینہ رہ گیا کہ اس تحریک کی پشت پر اور باپ چڑیا کوٹ خصوصاً مولانا عنایت رسول کا ذہن بھی کار فرما تھا۔ مولانا عمرانی زبان سیکھنے کھلکے گئے۔ دورانِ قیام انگریزی بھی سیکھی۔ بنگالیوں کا انگریزی زبان سیکھ کے سرکاری ملازمت کے حصول میں سرگرم ہوتا۔ ہجشتم خود دیکھا۔ واپسی پر بنارس میں سرسید سے ملاقات ہونے پر اس کا ذکر کیا۔ مسلمانوں کو انگریزی زبان پڑھنے کی ترغیب دینے پر یہ کہہ کر زور دیا کہ اگر مسلمان انگریزی زبان سے نا آشنا ہے تو مستقبل میں صرف موزن، میلاد خواں اور گودکن ہونا ان کا مقدر ہو چکا ہے۔ یہیں سے سرسید کے خیال میں تبدیلی آئی۔ چنانچہ غازی پور میں پہلا انگریزی مدرسہ بھی کھولا گیا۔ ورنہ صاحب "حیات جاوید" کے قول کے مطابق سرسید کا ابتدا میں مسلمانوں کو دنیا کیوں زبان میں جدید تعلیم دلانے کا خیال تھا۔ بنارس میں قیام کے بعد انھوں نے انگریزی زبان کی حمایت شروع کی۔

۲۷۔ مولانا عنایت رسول اپنے ایک خط میں (مطبوعہ، اردو ادب، علی گڑھ، شمارہ ۲، ۱۹۰۷ء) سرسید کو لکھتے ہیں، "میں جب سے یہاں آیا ہوں بظہر مناسب اس مقصد میں کوشش کر رہا ہوں۔ کوئی منکر یا

مستحق نہیں ہے بلکہ بعد دریافت منافع دینی و دنیاوی جو اس پر مشتبہ ہیں حالت دجہد ہوتی ہے۔ اعظم گرام  
میں بھی لوگ آمادہ دستہ ہیں۔

۲۸- ۲۹- ۳۰- تہذیب الاخلاق، ۱۵ رجادی اشانی ۱۲۸۶ھ، نمبر ۹۸، ص ۱۱۶، اجلاس مجلس غزنیہ  
المنافعة تاسیس مدرسۃ العلوم منعقدہ ۳۱ رجادی ۱۲۸۶ھ، صدر انجمن مولانا عنایت رسول، ممبر شیخ  
غلام علی۔ تہذیب الاخلاق، یکم وجہ ۱۲۸۹ھ، نمبر ۱۰۲، ص ۱۲۰، بابۃ چندہ مولوی نجم الدین رئیس  
چتریا کوٹ۔ تہذیب الاخلاق، ۱۵ رذی الحجہ ۱۲۸۹ھ، ص ۲۰۳، بابۃ مشورہ قیام مدرسۃ العلوم علی گڑھ  
میں، شرکا، مولوی عنایت رسول، مولوی نجم الدین۔

۳۱- شمیم عشرت، اسد عباسی (دیباچہ از اقبال سہیل، ص ۴۶)۔ مولانا خلی بھی علی گڑھ میں سریتہ سے بہ  
استاد مولانا فاروق اور ان کے بھائی مولانا عنایت رسول کے نام کے ذریعے روشناس ہوئے (حیا  
شلی۔ سید سلیمان ندوی، ص ۱۲۱)

### استدراک (متعلق حاشیہ نمبر ۲)

برنی نے "مخدوم زادہ" کا نام نہیں لیا ہے لیکن ابن بطوطہ غیاث الدین محمد بتا ہے (سفرنامہ ابن بطوطہ، مترجم  
رئیس احمد جعفری، ص ۵۹۰) زمانے میں مطابقت کے باعث ایک ہی شخصیت کا گمان ہوتا ہے۔ لیکن برا  
نے جن "مخدوم زادہ" کا ذکر کیا ہے انھیں عباسیان چتریا کوٹ اپنا مورث علیٰ ابوالجول اسماعیل بتاتے  
ہیں جو اپنی کنیت ابو یوسف سے مشہور تھے۔ کثرت استعمال سے اسماعیل یوسف، شیخ یوسف اور یوسف  
وغیرہ مختلف ناموں سے پکارے جانے لگے (یادداشت چتریا کوٹ، مولوی نجم الدین) بعض داخلی ذخائر  
شہادتیں اس دعوے کی تائید کرتی ہیں۔

برنی اور ابن بطوطہ کے بیان میں واضح فرق ہے۔ غیاث الدین محمد نے جیسا کہ ابن بطوطہ کہتا ہے، بادشاہ  
سے ہندوستان آنے کی اجازت طلب کی۔ جب یہاں پہنچا تو بادشاہ کو اطلاع دی۔ اس نے سرسہ  
میں امراء کو استقبال کے لیے بھیجا۔ خود مسعود آباد میں استقبال کیا۔ لیکن "مخدوم زادہ" جیسا کہ برنی نے  
بیان سے ظاہر ہے اور اس کی تائید "یادداشت چتریا کوٹ" سے بھی ہوتی ہے، خود ہندوستان آئے۔  
کے پاس پالم میں پہنچے تو بادشاہ کو خبر ہوئی، اس نے وہیں ان کا استقبال کیا۔ بادشاہ کی طرف سے جو معا  
اور نذرانے عطا ہوئے وہ بھی دونوں کے یہاں مختلف ہیں۔ بادشاہ کی حقیقت مندی کے جو واقعا  
ابن بطوطہ نے بیان کیے ہیں اس کا برنی کے یہاں کوئی ذکر نہیں ہے جبکہ وہ کافی وچھپ اور بادشاہ کی نا  
کو سمجھنے میں معاون ہیں۔

برنی نے جہاں غلطی سے بنو عباس کی اولاد سے بادشاہ کی حقیقت مندی کا ذکر کیا ہے وہاں اس

مراد عام طور پر اوداد سے ہے کسی مخصوص شخصیت سے نہیں۔ ”مخدوم زادہ“ کا ذکر اس کے یہاں سیاسی حیثیت سے آیا ہے۔ یوسف حسن کا خاندان چونکہ علمی خاندان تھا۔ ان کے باپ عدین کے حاکم تھے۔ منگووکی شخصیت انہی میں انہیں بے دخل کر دیا تھا۔ کچھ عرصے بعد ان کا انتقال ہو گیا۔ یوسف حسن (ابو بجلال اسمیل) نے اپنے اہل و عیال اور خلیل و خدم کے ہندوستان چلے آئے۔ علم و فضل کے باعث قضا کے عہدے پر سرفراز ہوئے۔ جو مدت مدید تک ان کے خاندان میں متواتر رہا۔ اس لیے انہیں اس سیاسی حیثیت کا حامل کہا جاسکتا ہے جس کا اشارہ برنی کے یہاں ملتا ہے۔ اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ یوسف حسن کو (ابو بجلال اسمیل) محمد بن قلیق کے انتقال کے بعد ترک سکونت کر کے دوسری مملکت (سرکار جونپور) کے دور دراز علاقے میں قیام کرنا پڑا۔ رہے غیاث الدین محمد تو ان کی علمی حیثیت سیاسی حیثیت سے زیادہ اہم تھی۔ ان کی ذاتی قابلیت کا اندازہ ابن بطوطہ کے اس بیان سے ہوتا ہے کہ جب وہ سلطان علاؤ الدین طغرل کی خدمت میں وارد انہر پہنچے تو وہ ”قائم بن عباس کی خانقاہ کی محاذی کے علاوہ کوئی اور منصب انہیں نہ دے سکا۔ ان کا لڑکا مدرسہ مستنصر میں مؤذن کی خدمت انجام دیتا تھا۔

”مخدوم زادہ“ کی سلطان محمد قلیق جیسی معتد علمی شخصیت کی ہم نشینی کا باعث محض بادشاہ کی عقیدت مندی کو نہیں کہا جاسکتا اس لیے کہ مخدوم زادے تو دہلی میں اور بھی تھے۔ اس کی خاص وجہ ”مخدوم زادہ“ کی علمی شخصیت اور فلسفہ و حکمت سے غیر معمولی دلچسپی ہی ہو سکتی ہے جو اس دعوے کی تین دلیل ہے کہ وہ جابیان چڑیا کوٹ کے مورث اعلیٰ تھے جن کا خاندان کئی نسلوں تک دیگر علوم کے ساتھ فلسفہ و حکمت میں بھی ممتاز تھا۔ اسی طرح شیخ نصیر الدین چراغ دہلی جیسے متبحر فاضل کی دوستی بھی اسی امر کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ ”مخدوم زادہ“ اور نصیر الدین چراغ دہلی کے تعلقات برنی اور فرشتہ دونوں کے بیان سے واضح ہیں۔ ہائیو (ص ۲۴۲) انہیں شیخ کامرید بتاتا ہے۔ لیکن غیاث الدین محمد کے شیخ کے ساتھ اس طرح کے تعلق کا ذکر تو ابن بطوطہ کے ہاں ملتا ہے اور نہ بعد کے تذکروں میں۔ البتہ یوسف حسن (ابو بجلال اسمیل) کو صاحب تذکرہ علمائے ہند (ص ۲۵۶) شیخ کا خلیفہ اور مصنف ”بحر زقار“ وجیہ الدین اشرف ”خواہر زادہ“ بتاتے ہیں (اس کی وضاحت آگے آتی ہے)

اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ ”مخدوم زادہ“ اور غیاث الدین محمد دو ملحد شخصیتیں ہیں۔ ابن بطوطہ نے بعض واقعات و حالات دوسروں کی زبانی سن کر جیسا کہ وہ خود کہتا ہے ”ایسی عجیب و غریب حکایت کسی بادشاہ کے بارے میں نہیں سنی و شخصیتوں کو غلط طعنے دیا ہے اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں، اس لیے کہ اس وقت تک دہلی میں عباسیوں کی ایک معتد بہ تعداد آباد ہو چکی تھی اور پورا ایک محلہ ”محلہ جابیان“ سے وہم تھا۔ محمد قلیق کی حیثیت مندی اور خسروانہ غلامتیں ان پر سب عام تھیں۔



# اسلام — مصنفہ گیتوم پر ایک نظر

شمس تبریز خاں صاحب

الفرد گیتوم Alfred Guillaume کا شمار مشہور انگریز مستشرقین میں ہوتا ہے۔ ان کی فکر و نظر میں وہ بے تحشی جو حقوق کی شان ہے، انہیں پائی جاتی۔ ان کا تعصب کھلا نہیں بلکہ علمی رنگ لیے ہوئے ہے۔ جامعہ ادھر کے اساتذہ اکابر محمد الہی ان کے متعا کھتے ہیں، "معاصر انگریز مستشرق ہیں اور اسلام کی مخالفت کے لیے مشہور، انگلستان امریکہ کی یونیورسٹیوں میں پکھوار رہ چکے ہیں۔ ان کی تحریروں اور خیالات پر مشنری اسپر کا غلبہ ہے۔ ان کی کتابوں میں ایک کتاب 'اسلام' بھی ہے۔ انہوں نے مطالعات مشرقیہ کا درس انہی صا سے حاصل کیا۔"

گیتوم آکسفورڈ یونیورسٹی کے ایم۔ اے ہیں اور کلیم کے پرنسپل رہ چکے ہیں۔ اس کے ڈیپارٹمنٹ میں مشرقی زبانوں کے پروفیسر بھی رہے ہیں۔ سیرٹاس آرنلڈ کے ساتھ انہوں نے ایک مشہور کتاب 'ورثہ اسلام' The Legacy of Islam جس کے ۱۹۳۱ء سے ۱۹۴۷ء تک ۵ ایڈیشن نکل چکے ہیں اور اس پر معارف۔

۶۰ کے شملوں میں ایک فاضل کے قلم سے تنقید بھی شائع ہو چکی ہے۔ انھوں نے سیرۃ  
نہشام کا انگریزی ترجمہ بھی مع مقدمہ کے شائع کیا ہے۔

ہم یہاں ان کی کتاب "اسلام" پر ایک تنقیدی نظر ڈال رہے ہیں۔  
مصنف نے کتاب کے پہلے باب (تاریخی پس منظر) میں عربستان سے مراد آج کے تمام  
شمالی عرب ممالک لی ہے اور یہ بتایا ہے کہ لفظ 'عرب' کا سب سے پہلا تاریخی حوالہ  
شوری بادشاہ شالمانسر سوم سے متعلق ایک کتبہ میں ملتا ہے جس نے ۸۵۳ ق م میں  
ربوں اور یہودیوں کی ایک مشترکہ فوج کو شکست دی تھی! مصنف نے بتایا ہے کہ عراق،  
عراق و شام میں جو لوگ **Habiro** کہے جاتے تھے، وہ اور عرب دو اصل ایک ہی  
ہیں۔ اس طرح تالمود کے **Hebrews** گویا عرب تھے۔ .... اور انھی سامی نسلوں  
نے شیری تہذیب کی بنیاد رکھی جو عراق و شام فونیکیا اور جنوب عرب میں پھیلی۔ .... اور  
جنوب عرب میں تو سبائی، معینی اور قطیفانی علاقے بہت ہی تہذیب تھے جہاں زراعت  
بواسطاتی نظام اور بیرونی تجارت کی وجہ سے ابھی خاصی خوشحالی پائی جاتی تھی۔ اس  
تہذیب کی تاریخ ایک ہزار سال قبل مسیح تک جاتی ہے۔ اس علاقے کے عرب بادشاہوں نے  
دیادوں پر بند باندھے قلعے اور مندر تعمیر کیے تھے۔

نبطی عرب سلطنت پر مشاعرے میں ردیوں نے قبضہ کر لیا لیکن اس سے آنکھ اور وادی  
نبات کی تجارتی سرگرمیوں میں کوئی فرق نہیں آیا۔ ان کے شاندار اور مرحوب کن گھر آج بھی  
دیکھے جاسکتے ہیں جن کا حوالہ قرآن (۴: ۷۵) میں ہے۔

تدمر **Palmyra** کی مضبوط سلطنت ملکہ زنبیلا یا زینب کی ماتحتی میں دیں  
قائم تھی۔ یہاں تک تو ایک عام جائزہ تھا۔ اس کے بعد مصنف نے عرب میں بسنے والی  
قوموں کا جائزہ لیا ہے اور پہلا نمبر مشرکین کا قائم کیا ہے۔ اس میں ایک دلچسپ بات لکھی  
ہے کہ اہلنت، اللہ کا مونس ہے جسے عرب مشرکین دیوی اور خدا کی بیٹی سمجھتے تھے۔ اس  
کا ذکر یونانی مؤرخ ہیروڈاٹس نے بھی کیا ہے اور جاہلی شاعری میں بھی اس کے حوالے  
آتے ہیں۔ طائف اس کی عبادت کا مرکز تھا۔ عزیٰ کی پوجا کہ میں ہوتی تھی۔ اس کا ثبوت

چوتھی صدی عیسوی سے ملنا شروع ہوتا ہے۔ ایک روایت ہے کہ نوجوان محمد نے بھی اس پر ایک سفید بھیڑ چڑھائی تھی۔ اس روایت کی تقویت کے لیے مصنف نے غزوہ احد کا واقعہ نقل کیا ہے جس میں مشرکین نے حضور اور اصحابؓ کے مقابلہ میں شور مچایا کہ داعی اللہ لا یتدی لکم (عزّی ہمارے ساتھ ہے تمہارا کوئی عزّی نہیں) لیکن اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی (نورِ بانٹ) بت پرستی سے کہیں دور کا بھی کوئی ثبوت ملتا ہے؟ ابن اثیر کی ایک روایت میں حضور نے خود فرمایا کہ ”میں نے جاہلی اعمال میں سے جب کسی عمل کا ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ نے مجھے بچا لیا مگر دو موقعوں پر: ایک موقع تھا کہ میں نے اپنے اس ساتھی سے کہا جو مکہ کی بلندی پر میرے ساتھ بکریاں چرایا کرتا تھا کہ تم میری بکریاں دیکھو، میں مکہ جا کر جوانوں کی طرح قہقہہ گونی کروں۔ چنانچہ میں مکہ کے پہلے تک پہنچا تھا کہ گانے کی آواز آئی اور مجھے بتایا گیا کہ فلاں کا فلاںی سے نکاح ہو رہا ہے تو میں سننے کے لیے بیٹھ گیا لیکن اللہ نے مجھ پر نیند طاری کر دی اور مجھے بالآخر سوچا تیز دھوپ نے جگایا اور میں اپنے ساتھی کے پاس لوٹ آیا اور اس کے سوال پر اسے بتایا پھر دوسری رات بھی اسی طرح ہوا۔ لیکن اس کے بعد مجھ سے کوئی جاہلی بات نہ ہوئی۔“ حضور کی اس تصریح کے بعد اب کسی دوسری بات کی کیا گنجائش رہ جاتی۔ اس کے بعد یہود کا ذکر آیا ہے اور عرب میں ان کی آمد کے تین دور ممکن بتائے گئے ہیں۔ آٹھویں صدی قبل مسیح پچھٹی صدی ق م، یا پہلی دوسری صدی عیسوی۔ پہلا امکان یہ ہے کہ یہودی عرب میں سترہ ق م میں سامرہ کے زوال کے وقت آئے ہوں۔ دوسرا امکان یہ ہے کہ وہ پچھٹی صدی ق م میں عراق میں موجود ہوں۔ اور تیسرا امکان یہ ہے کہ وہ کے ڈر سے یہودی فلسطین میں آکر بے ہوں۔ تیسرے نمبر پر عیسائیوں کا ذکر ہے جن کو بتایا گیا ہے کہ عیسائیت اپنے آغاز ہی سے عرب میں پھیل گئی اور کئی مقامات پر گرجے تعمیر خاص طور پر نسطوری اور یعقوبی عیسائی عیسائیت کی تبلیغ کرتے رہے۔ مصنف نے آغازاً تک عرب عیسائی کی تاریخ حیرہ کے غسانی بادشاہوں کا ذکر کیا ہے۔

اس باب کے آخر میں سلمان فارسی کے ہاتھوں روم کے زوال پر اس طرح تبصرو کیا

”یونانیوں یا رومیوں نے اپنے زغال کا راستہ خود ہی ہمارا کیا جس کے نتیجے میں پہلی ہی صدی عری میں مسلم فوجیں قسطنطنیہ کے دروازے پر پہنچ گئیں اور وہ بالآخر ۶۶۲ء میں ترکوں کے ہاتھوں میں چلا گیا۔“

عرب عیسائیوں کے ساتھ رومی آرتھوڈاکس عیسائیوں کا سلوک بہت شرناک تھا۔ ان کی پالیسی اجتماع اور نفرتی۔ اس لیے وہ عربوں کی نظر میں بے انسانی کی تصویر تھے۔ چنانچہ خود عیسائیوں نے عیسائیوں سے غداری کی۔ ادھر ایرانی موقع سے فائدہ اٹھا کر شام پر قابض ہو گئے اور عربوں سے ایک حد تک صلح کر لی۔ لیکن انھوں نے تمام قبائل یونانیوں کو قتل کر دیا۔ ہم بتانے کی ضرورت نہیں کہ مظلوم عیسائیوں نے ظالموں سے اسی موقع پر اپنا بدلہ لیا۔ یونانی جب ایرانیوں کے دفاع کے لیے آئے تو انھوں نے اپنے کو مسلم حملے کے بالمقابل پایا۔ اس موقع پر ہمیں یہ پڑھ کر کوئی تعجب نہیں ہوتا کہ جب مسلم فائدہ نے حص اور دمشق کے عیسائیوں سے کہا کہ ہم تمھیں یونانیوں (رومیوں) کے ظلم سے نجات دلانے آئے ہیں تو اسے ایک نجات دہندہ کے طور پر خوش آمدید کہا گیا۔ مشرق و مغرب میں عربوں کی نمایاں پیش قدمی دراصل ان عیسائیوں کے تعاون کا نتیجہ تھی جو رومیوں کے ظلم سے نفرت کر رہے تھے۔ عرب بالعموم قلعوں کی محافظ فوجوں کو شکست دیتے تھے جو مقابلہ آسان جیتے۔ اسی وجہ سے شام میں عوام نے ان کا ساتھ دیا اور انھیں خوش آمدید کہا۔ مصر میں عربوں اور مصریوں میں اس شرط پر کہ رومی طاقت کو ختم کر دیا جائے گا صلح قائم ہو گئی۔ یہ اس وقت تک رہی جب تک مقامی باشندوں کو دبانے کی نوبت نہیں آئی۔ مصر اور تمام عرب ملکوں میں مسلم فاتحین کا نجات دہندہ کے طور پر استقبال ہوا۔ ۱۸-۱۹

## باب محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)

اس باب میں مصنف نے بڑی دراز نفسی سے کام لے کر دکھایا ہے کہ قبل نبوت انھوں کے حالات نہیں تھے۔ اور جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے کہ انھیں سیرۃ ابن اسحاق کے ایک غیر مطبوعہ مخطوطے سے ایک ہی مستند واقعہ ملا ہے کہ حضور نے زید بن حمر بن نفیل کا

ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ انھی نے سب سے پہلے مجھے بت پرستی پر سرزنش کی اور اس سے روکا۔ ہم اور زید بن حارثہ طائف کے سفر میں اُن سے ملے تو ہم نے بتوں پر چڑھائے گئے گوشت کو ان کے سامنے رکھ کر کھانے کے لیے کہا لیکن انھوں نے نہیں کھایا اور کہا کہ بھتیجے! تم جانتے ہو کہ میں ایسا گوشت نہیں کھاتا اور اس کے بعد بت پرستی کی مذمت کرتے ہوئے کہا کہ بت بے کار چیز ہیں وہ کسی کو نفع یا نقصان نہیں پہنچا سکتے۔ حضور نے فرمایا کہ اس کے بعد سے میں بتوں اور بت پرستی کے قریب نہیں گیا۔ یہاں تک کہ اشر نے مجھے پیہری سے نوازا۔ ۲۶

اس کے بعد لفظ 'نبی' کے مختلف معانی دے کر اس کے اصل معنی اور اسلامی مفہوم کو ابھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ موصوف لکھتے ہیں کہ "سامی لوگوں میں نبی پیش گوئی کرنے والے کو کہتے ہیں لیکن یہودی مذہب میں نبی وہ ہے جس پر ناقابل ضبط جذبات گزرتے ہیں۔ اور وہ جو کہتا ہے اس سے اس کے سامعین خدائی صفات سے آگاہ ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اس میں توحید کے داعی اور سماجی انصاف کے مبلغ کے معنی بھی پیدا ہو گئے۔ مشرکین عرب کے ہاں خدا کا صحیح تصور ہی نہ تھا۔ وہ نبی کا بدل شاعر کو سمجھتے تھے جو جن یا شیطان سے علم حاصل کرتا تھا۔ یہ معنی لکھ کر موصوف مصیبت کے ساتھ لکھتے ہیں کہ "اب کس طرح یہ کہنا ممکن ہو گا کہ محمد نبی تھے؟" ۲۷

اس کے بعد نزول وحی اور حضرت جبریل کی آمد کو خواب و خیال and dreams بتایا ہے۔ ۲۸

پھر اسلامی تعلیمات کو یہودیت و مسیحیت سے ماخوذ بتا کر ایک جملہ ایسا لکھا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید پیغمبر کی تصنیف ہے۔ موصوف کا جملہ یہ ہے کہ "یہ منبر قرآن میں کہتے ہیں" ۲۹

مصنف نے اگلا باب قرآن پر لکھا ہے اس میں بھی اسی دعوے کی تکرار ہے۔ غزوہ بدر کی تمہید مصنف نے اس طرح باندھی ہے کہ وہ سراسر مسلمانوں کا جارحانہ حملہ معلوم ہو۔ مشرکین مکہ کی پھیر مچاؤ کا کہیں ذکر نہیں۔ انھوں نے دکھایا ہے کہ لوگوں کو آواز

جنگ نہ پاکیزہ پختہ کرنے جہاد کو ایک مقدس لڑائی کی شکل میں پیش کیا۔ غزوہ بدر کے اسباب کے آغاز کو سرحدی جھگڑا **Frontier incidents** بتایا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ مسلمانوں نے شہر حرام کا بھی لحاظ نہیں کیا۔ اسی طرح غزوہ بدر کو **Defence** کی جگہ **Attack** سے تعبیر کیا گیا ہے۔ موصوف نے لکھا ہے کہ اس کے بعد محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے حملوں کا ایک سلسلہ شروع کر دیا جو یہود کے مجاز سے اخراج تک چلتا رہا۔ یہود نے محمد کی پیغمبری کا بدلائل اور تبسمہ انکار کر کے انہیں شتمل کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی ان کی معاشی بالادستی بھی ایک وجہ اشتعال تھی۔ یہود کے ساتھ کشمکش کے بعد محمد نے ان کے قبلہ کو ترک کر کے کعبہ کی طرف رخ کر لیا۔ ۲۲-۲۳۔

غزوہ احد کے بعد غزوہ ذات السویق کے ذکیہ میں موصوف نے لکھا ہے کہ 'محمد کا احد کے زخموں سے چود ہونے کے باوجود قریش کا بیچھا کرنا ہی ایک ایسا واقعہ ہے جو ان کی روح کو بتاتا ہے۔ احد کی شکست پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ اپنے جذبات پھپھا نہیں سکے لکھتے ہیں "اگر بد اس بات کا ثبوت تھا کہ خدا محمد کا طرفدار ہے تو غزوہ احد کے بلے میں کیا کہا جائے گا؟ اس شکست کے بعد مدینے میں ہر طرف ماتم پھا تھا اور جن کے عزیز اس جنگ میں مارے گئے تھے وہ محمد کو الزام دے رہے تھے۔ ۲۵۔

بجے سیرت کی کسی کتاب میں یہ نہیں ملا کہ غزوہ احد کے بعد مدینے میں لوگ حضور کو الزام دے رہے تھے۔ یہ کسی منافق کی طرف سے ہوا ہو تو ہوا ہو لیکن کسی مسلمان چہ جائیکہ صحابی کی یہ شان نہیں کہ وہ نبی کو الزام دینے لگے۔ سیرت کی کتابوں میں اتنا آتا ہے کہ حضور نے جب شہداء کا ماتم نہا تو فرمایا کہ اہل حمزہ فلا جا کی لہ (حمزہ کا رونے والا کوئی نہیں؟) اس پر انصار کی کچھ عورتیں آئیں اور انہوں نے حضرت حمزہ کا ماتم کیا۔

بنو نضیر بنو قریظہ اور بنو قینقار کے یہودیوں کے اخراج کو جارحیت کی علامت کے طور پر پیش کیا گیا لیکن یہود کی مسلسل ریشہ دوانیوں، سازشوں اور بد چہدیوں کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے حالانکہ وہ تاریخی حقیقت ہیں۔ اس کے بعد فتح مکہ کا ذکر خیر ہے اور آنحضرت کے طرز عمل کو سراہا گیا ہے :

”حرم مقدس کے حدود متعین کیے گئے۔ کعبہ مکہ اسلام قرار پایا۔ فتح کے لمحات میں محمد نے بڑی اولوالعزمی اور عالی ظرفی کا ثبوت دیا۔ صرف ۴ آدمی اپنے کیمڑ کر دار کی پیچھے۔ ان میں سے تین تو مجرم تھے، چوتھی ایک لڑکی تھی جو رسول اللہؐ کی شان میں ہجو یہ اشعار پڑھتی تھی۔ اس وقت رسول اللہؐ کی نرم دلی قابل تعریف تھی۔ شہر مکہ نے انہیں خدا کا رسول تسلیم کر لیا تھا اور چند ہفتوں میں یہ عالم تھا کہ مکہ کے لوگ رسول اللہؐ کے پہانے جاں نثاروں کے دوش بدوش دشمنوں سے لڑ رہے تھے۔“ ۵۱

آخر میں آنحضرتؐ کی زندگی پر تبصرہ کرنے پر مصنف اپنے کو مجبور پاتا ہے کہ قابل اعتماد روایات ایک ممتاز یاقوتوں کے انسان کی تصویر کھینچتی ہیں جو لوگوں کے دل جیت لیتا تھا، بات چیت اور عدم تختہ سے اپنے دشمنوں کو قائل کر دیتا تھا۔ اگر ہم معجزات کے متعلق چلی ہوئی ان روایتوں کو نظر انداز کر دیں (جن کے بارے میں خود پیغمبر کو کوئی دعویٰ نہ تھا) تو وہ ایک عظیم تاریخی شخصیت کے طور پر کھڑے نظر آتے ہیں۔“ ۵۲

## باب (۳) قرآن

اس باب کی تہید میں مصنف نے دکھایا ہے کہ قرآن انہی معنوں میں کلام خدا ہے جن معنوں میں یہ عیسائیت اور یہودیت میں متعارف ہے۔ اس کے بعد وحی کی کیفیت اور قرآن میں روح کے مختلف معانی دے کر نفس وحی کے مفہوم کو ابھانے کی کوشش کی گئی ہے اور پھر یہ فیصلہ کر دیا گیا ہے کہ :

”قرآن جیسا کہ آج ہم اسے جانتے ہیں وہ ان اقوال کا مجموعہ ہے جو محمدؐ نے وقتاً فوقتاً کہے تھے۔ یہ شبہ سے بالاتر ہے کہ اس کے سننے والوں نے اس میں وحی کی علامات پائی تھیں۔ اس کے بعد قرآن کو کھلے طور پر کلام رسولؐ کہا گیا ہے اور محنویت قرآن میں اس طرح شبہ ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے :

”نبیؐ کے الفاظ کی تحریر شروع میں بالکل اتفاقی تھی (یعنی کسی لکھی گئی تھی نہیں لکھی گئی تھی)۔ قرآن کی آیات کعبہ کی پتلیوں، پتھروں اور جانوروں کی ہڈیوں پر لکھی گئیں اور تحریر کا کام حضرت محمدؐ

[illegible]

یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ مصنف نے اختلاف نسخ کی جو بات کہی ہے وہ صرف حد تک صحیح ہے کہ قبائل عرب قرآن کو اپنے اپنے لہجوں اور آوازوں میں پڑھنے کے لئے متن قرآن میں فرق صرف ابن مسعودؓ کی قرات میں کہیں کہیں ہے لیکن ایک فرد ہو یا شاذ روایت مان کر اہمیت اسے ترک کر چکی ہے اور عہد صحابہ بلکہ عہد نبوت سے قرآن قرات بھی متواتر اور مسلسل چلی آرہی ہے۔ علماء کا فیصلہ ہے کہ "تواتر بھی قرآن کی ماہیت نہیں ہے۔ اس لیے نادر اور شاذ لفظ کو جسے مستندات قاریوں کی تائید نہ حاصل ہو قرآن کا کہا جاتا ہے۔ اس کے پڑھنے سے نماز صحیح ہوتی ہے۔"

قاہرہ یونیورسٹی کے لاکالج کے پروفیسر عبدالوہاب خلائف لکھتے ہیں :  
 ”قرآن کا متن بلا اختلاف برابر نقل ہوتا آ رہا ہے اور جو معدودے چند غیر متواتر  
 قرائتیں پائی جاتی ہیں ان کا شمار قرآن میں نہیں اور نہ ان پر قرآن سے متعلق  
 احکام نافذ ہوں گے۔“

گنہم نے قرآن میں الفاظ اور قراءتوں کے اختلاف کو اختلافِ متن کہا ہے۔ اس کی  
نت صرت یہ ہے کہ بعض راویوں کے سننے میں جو تھوڑا سا فرق ہوا اُسے انھوں نے  
الک قرآنی نسخہ قرار دینے کی کوشش کی۔ حالانکہ احادیث کے بیشتر مجسوعوں میں  
بہ الفرات عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عنوان سے ان اختلافات  
پر لکھا گیا ہے اور کسی میں کوئی بڑا فرق نہیں علاوہ میں یہ تمام روایتیں متواتر اور قوی  
نہجہ شاذ و نادر کا حکم کرتی ہیں۔



مثلاً ایک صحابی کی روایت میں ہے کہ آنحضرتؐ نے بجائے مالک یوم الدین کے مالک یوم الدین پڑھا، ان النفس بالنفس والعین بالعين کو والحدیث پڑھا، اہل ستیم و جنگ کی جگہ اہل مستطیم و جنگ پڑھا، ان عملت غیر صالح کی جگہ اہل عمل غیر صالح پڑھا، یا فردخ و ریحات کی جگہ فردخ و ریحات پڑھا۔

ناظرین کو اندازہ ہو گیا ہو گا کہ اول تو یہ اختلافات بہت معمولی ہیں اور پھر یہ غیر معروض قرأت کا حکم رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ان حدیثوں کو بھی سامنے رکھنا چاہیے جن میں کہا گیا ہے کہ قرآن سات لہجوں میں نازل ہوا ہے۔ ترمذی کی روایت ہے :

عن ابی بن کعب قال نقلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جبریل فقال یا جبریل انی بعثت الی امۃ امیین منهم العوز و الشیخ الکبیر والغلام والجاریۃ والرجل الذی لعیناً کما باقہ قال یا محمد ! ان القرآن أنزل علی سبعة احوث

ابن کعب سے روایت ہے کہ حضورؐ نے ایک ملاقات میں حضرت جبریلؑ سے فرمایا کہ میں امی قوم میں بھیجا گیا ہوں جس میں بوڑھے بچے اور باندی غلام اور بے لگ بھی ہیں جنہوں نے کبھی کوئی کتاب نہیں پڑھی۔ اس پر جبریلؑ نے کہا : قرآن سات لہجوں میں نازل ہوا ہے ۔

ہشام بن حکمؓ اور حضرت عمرؓ کی مختلف قراتوں کو حضورؐ نے صحیح قرار دیتے ہوئے فرمایا : ان هذا القرآن انزل علی سبعة احوث قاقروا ما تیسر منہ (یہ قرآن سات لہجوں میں اُترا ہے جس میں آسان ہو پڑھو) علامہ محمد طاہر یحییٰ (م ۱۹۸۶ء - ۱۴۱۵ھ) سبعة احوث کی تشریح کرتے ہیں کہ "اس کا تعلق بولنے کے طرز اور لہجے سے ہے جیسے ادغام یا اس کا ترک تقییم وغیرہ قرات کی صورتیں۔ عربوں کے لہجے مختلف تھے اس لیے آپؐ نے ان کی رعایت کی اور انہیں اپنے آسان طرز پر پڑھنے کی اجازت دے دی۔ لیکن قرآن کے تحریری متن کے لیے قریشی لہجے کو متین کر دیا۔ طحاوی کہتے ہیں کہ یہ سات لہجے قبائلی زندگی میں تھے جد میں عرب ترقی کر کے اب قرآن کے قریشی لہجے تک آ گئی ہے اور یہی لہجہ مستند سمجھا جاتا ہے۔"

امام احمد بن حنبلؓ فرماتے ہیں کہ "عبد الرحمن بن سلمیٰ کی روایت ہے کہ حضرت ابو جریجؓ عمرو، حضرت عثمانؓ، زید بن ثابتؓ اور مہاجرین و انصار کے قراتی لہجے ایک تھے۔ ابن ابی

نے کتاب المصاحف میں تصریح کی ہے کہ ان کا اختلاف الفاظ اور معنی میں نہ تھا بلکہ لہجوں میں تھا۔ مستشرقین عالم طوطی حضرت عثمانؓ کے لقب جامع القرآن کو غلط معنوں میں پیش کرتے ہیں کہ قرآن کی تدوین انہی نے کرائی اور انہوں نے قرآن کے اختلافی نسخوں کو ختم کر دیا حالانکہ حضرت عثمانؓ نے صرف یہ کیا کہ قرآن کو لغت قریش کے مطابق لکھا کر بلاد اسلامیہ میں شائع کروایا۔ مکمل قرآن خود حضورؐ کی زندگی میں لکھا جا چکا تھا۔ تفسلافی شارح بخاری لکھتے ہیں: "وقد كان القرآن كله مكتوباً في عهد رسول الله عليه وسلم لكن غير مجموع في موضوع واحد" (قرآن عہد نبویؐ میں لکھا جا چکا تھا لیکن ایک جگہ جمع نہیں ہوا تھا) سیوطی (م ۹۱۱) نے اتفاق میں حادث محاسبی کا قول نقل کیا ہے کہ:

"المشهود عند الناس ان جامع القرآن  
عثمان وليس كذا انا حمل عثمان الناس  
لوگوں میں مشہور ہے کہ حضرت عثمانؓ جامع القرآن  
ہیں، یہ صحیح نہیں بلکہ حضرت عثمانؓ نے لوگوں کو ایک  
علی القراءة لوجه واحد"

سروریم میسر لکھتے ہیں: "کوئی جزو، کوئی فقرہ، کوئی لفظ ایسا نہیں سنا گیا جو جمع کرنے والوں نے چھوڑ دیا ہو اور نہ ایسے الفاظ پائے جاتے ہیں جو اس مسلم مجموعے سے اختلاف رکھتے ہوں۔ اگر ایسا ہوتا تو ضرور تھا کہ ان کا تذکرہ ان احادیث میں پایا جاتا جن میں آنحضرتؐ کے اقوال و افعال کی نسبت چھوٹی چھوٹی باتیں بھی محفوظ رکھی گئی ہوں۔"

جہاں تک قرآن کی تعلیمات کا ذکر ہے مصنف نے اس کے ساتھ کچھ انصاف کیا ہے اسی ضمن میں لکھتے ہیں:

"مسلمان موت سے نہیں ڈرتا اس لیے کہ وہ جنت کا دروازہ ہے۔ صبر و تحمل اس کے لیے لازمی ہیں۔ وہ عزم و ہمت کے ساتھ زندگی کی دشواریوں اور آزمائشوں میں داخل ہوتا ہے اور ہر دم خدا پر بھروسہ رکھتا ہے۔ اس سے تو انکار کوئی متعصب شخص ہی کر سکتا ہے کہ ان اقدار نے پہلے بھی اعلیٰ کردار اور دیانت دار لوگ پیدا کیے ہیں اور آج بھی کر رہے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ دوسرے مذاہب کی طرح اسلام بھی مسلم معاشرے کو اصول کا پابند نہیں رکھ سکا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعد کی صدیوں کے علماء ہی اسلامی معاشرے کے زوال"

اشتمال کے ذمہ دار ہیں خاص طور سے وہ جنہوں نے اپنے من مانے عقائد و نظریات ایک  
کے جنس پر بغیر یقیناً رد کر دیئے ۶۳-۶۵

لیکن اس کے مصنف کو عورتوں کے ساتھ قرآن کا دویہ پسند نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ:  
"قرآن میں عورتوں کو مردوں کی کھیتیاں کہا گیا۔ اسی طرح عقد کے لیے نکاح کا فضا استعمال  
ہوا جو فعل ہم بستری کے لیے وضع ہوا ہے۔ اسی طرح شادی کا اولین مقصد افزائش نسل  
قرار دیا گیا ہے۔ مردوں کو عورتوں کے برخلاف طلاق کا حق دیا گیا ہے۔ اسی طرح عورت  
کو مارنے کی اجازت ہے۔ اس طرح اسلامی اور مسیحی دنیا میں بڑا فرق ہو جاتا ہے۔ اگرچہ  
مسلمانوں میں بھی اب روشن خیالی پیدا ہو چلی ہے ۶۱-۶۲

اس سلسلے میں کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں۔ ہر زبان میں اسلامی طرز معاشرت پر  
کتا میں موجود ہیں ۶۳۔ مصنف نے یہاں جو اعتراضات کیے ہیں انہیں صرف غلطوں کا  
پیکر دینا کہہ سکتے ہیں۔ 'خثر' قرآن میں موقع ذم میں نہیں آیا بلکہ تخلیق Creation  
کے ایک رمز Symbol کے طور پر آیا ہے۔ اسی طرح نکاح، عربی میں عام طور پر  
فعل ہم بستری کے بجائے 'عقد' و 'ازدواج' کے معنوں میں مستعمل رہا ہے۔ اسلام نے شادی  
کا اولین مقصد کہیں متعین نہیں کیا بلکہ ایک بڑا مقصد 'بقائے نسل' کو قرار دیا ہے مگر کسی  
بھی نیک مقصد سے انکار نہیں کیا ہے۔ اسلام نے عورتوں کو خلع کا حق دے کر اسے بھی  
مجبور کے بجائے باختیار بنا دیا ہے۔ رہا ضرب و تہدید کا سوال تو وہ ایک آخری چارہ کار  
ہے اور مرد کی صواب دید اور ذاتی حالات پر منحصر ہے کوئی اٹل حکم نہیں۔

یہاں مصنف نے 'جہاد' کے تصور کا خوب مذاق اڑایا ہے اور کہا ہے کہ 'قتل اوتنا'  
یہ صد آٹھتی ہے اور برطانیہ کے خلاف بھی دوبار مصنف کی زندگی ہی میں اٹھ چکی ہے  
لیکن عملاً وہ ایک حرفِ مغل Dead letter ہے۔ یوں تو ہر غیر مسلم  
جب تک وہ جزیہ نہ ادا کرے جہاد کا حکم ہے۔ لیکن آج کسی مغربی طاقت کے خلاف  
جہاد۔ مقامی سطح مزاحمت کی صورت میں ناممکن ہے اور وہ جہاد جو کسی غیر مسلم طاقت  
سے مل کر کیا جائے کسی طرح جہاد نہیں ۶۴

یہاں سچ کہ مصنف نے پھر وہی پرانا رگ چھڑا ہے کہ قرآن کی تعلیمات پیغمبر نے وقت اور حالات کو سامنے رکھ کر پیش کی تھیں۔ ۷ ویں صدی کے لیے آج کی صدی تو ایک آن دیکھا و اب حتی پھر اس کا اطلاق آج کے حالات پر کیے ہو سکتا ہے؛ مثال کے طور پر قرآن میں ان بھر کے روئے کا ذکر ہے لیکن قطب شمالی کے ملاتے Arctic circle میں یہ بڑھ کر ممکن ہے جہاں گرمیوں میں سورج غروب ہی نہیں ہوتا ۳۳

مستشرقین کا انداز عجیب ہے کہ اگر اسلام کے محاسن کا ذکر ناگزیر ہے تو اُسے بے دھیمے اور پست لہجے میں کہہ کر گزر جائیں گے لیکن محاسن و معائب دونوں کے تذکرے سے قاری پر یہ اثر ڈالنا مقصود ہوتا ہے کہ مصنف حقیقت نگار اور منصف مزاج ہے بہارِ منف بھی اس باب کے آخر میں قرآن کے بارے میں یہ کہنے پر مجبور ہو گئے کہ "قرآن ملی ادبیات میں سے ایک ہے جس کا کوئی ترجمہ اصل کی خوبیوں کا حامل نہیں ہو سکتا۔ توازن و ترمیم کا ایک خاص حسن اور وہ زیر و بم Cadence رکھتا ہے جو کانوں کو ملا لگتا ہے۔ بہت سے عیسائی عرب اس کا گھلا اعتراف کرتے اور بیشتر عربی داں اس سے تسلیم کرتے ہیں۔ جب وہ ترسیل سے پڑھا جاتا ہے تو سامع پر خواب گیس Hypnotic ڈالتا ہے اور بعض اوقات اس کی انوکھی خمی ترکیب اور ناگوار Repellent مضامین ناگوار بن جاتے ہیں۔ اس کی زبان کی شیریں موسیقی نے تنقیدی آوازیں کو خاموش کر رکھا ۷ اہل اسی نے اعجاز قرآنی کے عیندے کو Dogma کو پیدا کیا ہے لیکن یہ واقعہ ہے کہ عربی لہجہ پھر میں نظم ہو یا نثر اس جیسی بلند، وسیع اور زرخیز Recund کوئی کتاب بجز اس کے مقابل میں آسکے۔ ۳۳-۳۴

## (باب ۷) "اسلامی سلطنت"

صنف کا کہنا ہے کہ "اسلام کے آغاز میں رومیوں Byzantine کی سامی اہل رعایا بھاری ٹیکسوں اور کلیسا کی سخت گیریوں کے سبب ان سے نفرت کرتی تھی اور میں بیرونی حملہ آور اور غیر محکم تھی۔ اسی طرح ایرانی حکومت کی رعایا بھی زردشتی نظام کے

خلافت سر اٹھائے رہی لیکن اسے طاقت کے بل پر کھل دیا جاتا تھا۔ اس صورت حال میں یہ دونوں حکومتیں کسی نئے دشمن کے مقابلے سے عاجز تھیں اور ان کی سرحدی دعایا کی ہیبیا عربوں کے ساتھ تھیں۔ وہ ان حکومتوں کی چٹکی میں سالہا سال سے پتے چلتے آ رہے تھے۔ اس لیے ان سے نجات کے طالب رہتے تھے۔ مسیحیت کوئی ٹھہرنے والی طاقت نہیں رہی گئی تھی اس لیے ان دونوں ملکوں کے حوام نے عربوں کا ہنسی خوشی استقبال کیا۔ ۷۸ء مصنف نے اس کے بعد فقہ اورداد پر روشنی ڈالتے ہوئے حضرت عثمانؓ کو جنگ سے ڈرنے والا بتایا ہے اور کہا ہے کہ ان کی خلافت میں مرنے کے لوگوں کی امیدیں پوری نہیں ہوئیں اور اپنی کنبہ پروری کی وجہ سے انھیں بغاوت کا سامنا کرنا پڑا اور شہید کیے گئے (۸۱ء) یہاں مصنف کے جواب میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ انھوں نے گھسے پٹے اعتراضوں کی کو دہرایا اور پھر عجیبوں اور موالی کے ساتھ نا انصافیوں کو شعوبی تحریک کے آنے کا سبب بتایا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اکا دکا عباسیوں کے علاوہ سب کو شہرہ آفاق ظالم اور بدکار بتایا ہے تاہم رعایا کی بے مثال خوشحالی اور علوم و فنون کی ترقی کا بھی اعتراف کیا ہے (۸۲ء) اس باب کا خاتمہ اس عبارت پر ہوتا ہے جو حقیقت پسندی نہیں کہی جاسکتی کہ ”ادھر پانچو سال سے عرب مجبور کا شکار رہے اور ان میں کوئی تخلیقی ادب و فکر کا نایندہ نہیں پیدا ہوا اور وہ اس وقت تک بیدار ہی نہیں بھٹے جب تک کہ مغربی اقوام مشرق میں نہ آگئیں۔“ (۸۶ء)

## باب (۵) ”فقہ و قانون“

اس باب کے شروع میں مصنف نے حدیث سے بے اعتمادی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ کہہ کر کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ”حدیث کو آنحضرتؐ نے خود مرتب کر لیا تھا اور کچھ کہتے ہیں کہ انھوں نے اس سے منع کیا تھا“ آخر میں فیصلہ دے دیا ہے کہ حدیث کی تدوین اہل دور میں ہوئی (۸۹ء) آگے لکھا ہے کہ ”اہل نحو میں حدیث کو غیر مستند کہنے کی جرأت تو نہ تھی کہ انھوں نے حدیث میں نحوی غلطیاں نکالیں جس کا مطلب یہ تھا کہ ایسی زبان آنحضرتؐ بول سکتے تھے لہذا یہ حدیث ہی غیر مستند ہے .... البتہ کچھ حدیثیں اہل زبان کے معیار پر

دی اُترتی ہیں“ (۹۲) گویا مصنف کے یہاں حدیث کا سارا ذخیرہ زبان و بیان کے  
 میار سے فروتر ہے حالانکہ علمائے عربیت کا اتفاق ہے کہ قرآن کے بعد حدیث کی زبان ہی  
 مستند ترین ہے۔ مصنف نے یہ بھی کہا ہے کہ حدیث و فقہ کے اصلی اور قدیم نسخے ضائع ہو گئے  
 اور ہمارے ہاتھوں میں بعد کے نسخے آئے لیکن مصنف نے اس کی کوئی دلیل نہیں دی۔  
 غلوں نے اسلامی قانون کے ذخیرے کو یہ کہہ کر غیر مستند قرار دینے کی کوشش کی ہے کہ  
 قول ابن اسحاق 'مدینہ سنت کا گھر تھا' لیکن اسلامی سلطنت میں ہر جگہ کو مدینے کی  
 بنائی حاصل تھی اس لیے عقل و قیاس اور رائے کی بنیاد پر قانون سازی ہوئی۔ ۹۳  
 اسی باب میں ایک جگہ کہا گیا ہے کہ اجماع سے قرآن و حدیث کے بعض احکام  
 بھی منسوخ کیا جاتا رہا ہے لیکن اب اس سے کام نہیں لیا جا رہا ہے (۱۰۱) یہ معلوم نہیں  
 کیا اب ایک ہوا۔ مصنف نے کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔

## باب (۶) "اسلامی فقہ"

اس باب میں خوارج، مرجئہ، شیعہ، اسماعیلیہ کے تعارف کے بعد معتزلہ کا تعارف  
 اس طرح کرایا گیا ہے کہ "انھیں 'تجدد پسند' Modernist کہا جاسکتا ہے  
 غلوں نے قرآن کی روایتی تفسیر و تعبیر کو رد کر دیا اور دراسخ العقیدہ اسکول سے بھی اپنا ناما  
 ڈالیا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ وحی کو عقل کی روشنی میں جانچنا چاہیے" (۱۲۵) لیکن جو لوگ معتزلہ  
 کے عقائد سے واقف ہیں، وہ ان کے اس تعارف میں خاصا مبالغہ پاتے ہیں۔ اس کے  
 بعد مصنف نے فرقہ احمدیہ کے بارے میں لکھا ہے کہ 'قادیانی مرزا خلام احمد کو پیغمبر سمجھتے ہیں  
 لیکن لاہور کی احمدی جماعت انھیں ایک مصلح سمجھتی ہے۔ قادیانیوں کے خاص خاص  
 عقائد حسب ذیل ہیں :

۱) قرآن کی کوئی آیت منسوخ نہیں اور اگر ہے تو وہ غلط تفسیر کا نتیجہ ہے۔ (۲) جہاد منسوخ  
 ہے۔ (۳) ختم نبوت سے انکار۔ (۴) وفات مسیح کا دعویٰ۔ (۵) جہنم ابدی نہیں۔ (۶) قتل  
 فرقہ ضروری نہیں۔ (۷) بڑھت قابل سزا جرم ہے۔ بزرگان دین کی حد سے زیادہ تعظیم خدا کے

حق میں مداخلت ہے۔ (۸) اجماع صرف صحابہ کا حق تھا۔ (۹) وہی کا سلسلہ جاہلی رہ سکتا ہے۔ (۱۰) مرزا صاحب کو یہ موجود وہیدی بگھنا قادیانی عقیدے کا لازمی جز ہے۔ (۱۱) مذہب میں قانون سے زیادہ روحانیت کی اہمیت ہے قادیانی کے لیے کسی بھی مذہب کا پیرو ہونا ضروری نہیں۔ (۱۲) علمائے سلف کی قرآنی تفسیر کو ماننا ضروری نہیں۔ نمبر ۲۰۲ اور ۱۰ مسلمانوں کے روایتی مذہب کے مطابق کفر میں داخل ہیں۔ سری نگر میں مسیح کی قبر بھی جاتی ہے لیکن وہاں کوئی قبر نہیں۔ (۱۳)

## باب (۷) "فلسفہ اور عقائد"

مصنف نے لکھا ہے کہ مامون کے عہد میں افلاطون، ارسطو کا فلسفہ اور نو افلاطونی فلسفہ مسلم مفکرین کے یہاں بہت مقبول تھا اور عقائد کی فلسفیانہ تعبیر کے لیے اسی کو اپنایا گیا۔ اس کے بعد مصنف نے معتزلہ اور اشاعرہ کے کلامی مباحث کی تفصیل دی ہے پھر امام غزالی کا ذکر کیا ہے، لکھتے ہیں: "فلسفے کی پرورد مخالفت اس وقت شروع ہوئی جب غزالی نے 'تہافت الفلاسفہ' لکھی جو ایک بڑے کام (احیاء علوم الدین) کا مقدمہ تھی۔ قرون وسطیٰ میں یہ کتاب عربی اور لاطینی ترجمہ میں بہت عام تھی اور اس میں ۲۰ ابواب کے تحت فلاسفہ کی کمزوری دکھائی گئی۔ یہ کتاب عرب فلسفہ کی معراج تھی۔ اس کے بعد کوئی تخلیقی چیز نہیں لکھی گئی بلکہ صرف شرح و ترجمہ کا کام ہوتا تھا آنکہ ابن رشد Averroes متوفی ۱۱۹۸ء نے 'تہافت التہافت' لکھی جسے ہم کافی سمجھ سکتے ہیں۔

غزالی نے زیادہ تر عالم کے حدوث و قدم سے بحث کی ہے اور فلاسفہ کے اس نظریے کا جواب دیا ہے کہ مادہ عالم یا تو قدیم ہے یا اگر حادث ہے تو خدا کی قدامت کے ساتھ اس کا ربط کیسے ممکن ہے؟ غزالی نے اس کا جواب وہی دیا جو سینٹ ٹامس اکوئیناس نے دیا تھا کہ اس ارادہ خداوندی کی قدامت اور اس ارادے کے معروض کی قدامت میں فرق کرنا ہو گا یا سینٹ ٹامس کے الفاظ میں "زمانہ قدیم ہی میں خدا نے تخلیق عالم کا ارادہ کیا لیکن اس نے اپنے بارے میں ایسا ارادہ نہیں کیا" ابن رشد کا کہنا ہے کہ "اگر ارادہ الہی کے وقت زمانہ کا

مل تھا تو وہ شے حادث ہوگی۔ ساری خرابی کی جڑ یہ ہے کہ ارادۃ الہی کو ارادۃ انسانی پر قیاس لایا گیا۔ صحیح یہ ہے کہ عالم ارادۃ الہی کا فطری بہاؤ اور ظہور ہے، لیکن غزالی اور شہرستانی غیرہ کا کہنا ہے کہ اگر عالم کو حادث نہیں مانا جائے تو ازل کا سلسلہ کہاں ختم مانا جائے؟ یہاں نکتہ رائیں ہو سکتی ہیں لیکن مصنف کو ابن رشد کی رائے پسند ہے کہ ابدیت میں زمان کا سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ابدی زمان ختم ہو گیا۔ (۱۳۶-۱۳۹) اس کے بعد قانون علت معلول سے بحث کی ہے اور اشاعرہ کا یہ مسلک لکھا ہے کہ دمی کے فعل کے وقت خدا کا ارادہ بھی ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ ۱۴۱

مصنف کا یہ باب بہت کم زور اور تشنہ ہے۔ مسلم فلاسفہ میں صرف غزالی اور ابن رشد نے چند مباحث کا ذکر آیا ہے۔ حالانکہ کندی، فارابی، ابن سینا، علمائے متکلمین اور معتزلہ اس کے ساتھ امام رازی، ابو حیان توحیدی، ابن تیمیہ اور ابن عربی اور اخیر میں حضرت ہذا اور شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے خیالات سے بحث ہو سکتی تھی۔ اور فلسفیانہ مباحث کا توحید، رسالت اور آخرت کو موضوع گفتگو بنایا جاسکتا تھا۔

دوسری بات یہ کہ یہ مجموعی تاخر دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ عیسائی متکلمین ہی کے ابات کو مسلم متکلمین نے بھی دہرایا حالانکہ اسے تسلیم کرتے ہیں کہ امام غزالی کی ”تہافت“ رایتی انداز فکر سے بالکل الگ چیز تھی۔ اور امام ابن تیمیہ نے بھی ”الرد علی المنطقیین“ میں ہدانا انداز اختیار کیا تھا۔

## باب (۸) ”تصوّف و معرفت“

اس میں مصنف کا رجحان یہ ہے کہ مسلمان نام کے جتنے صوفی گزرے ہیں ان کے ابالات کو اسلامی تصوّف قرار دے دیا جائے۔ چنانچہ وہ بے تکلف صوفیہ کے شطحیات اور بدانی باتوں کو معرفت کے نمونے کے طور پر دکھاتے گئے ہیں۔ ان کے یہاں وحدۃ الوجود، الحق اور سبحانی ما اعظم شانی جیسے دعوے بھی اسلامی تصوّف کے مستند عناصر ہیں۔ مصنف نے شعوری طور پر تصوّف کے اس اسلامی اسکول کو نظر انداز کیا ہے جو معرفت کو شریعت کے



الگ نہیں سمجھتا۔ اور جسے صحیح اسلامی تصوف کہا جاسکتا ہے۔ اور جس کو حدیث میں ”احسان“ کہا گیا ہے۔ مصنف نے ایک جگہ علاج کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ تجسیم کے قائل تھے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے پر حضرت عیسیٰ کو عظمت انسانی کی مثال سمجھتے تھے؛ اور زیادہ تر صوفیہ کی طرح وہ بھی صوفیہ کو انبیاء سے برتر سمجھتے تھے اور ان کے لیے وحی ذاتی کے قائل تھے۔ (۱۲۶) معلوم نہیں کہ یہ زیادہ تر صوفیہ کون تھے جو صوفی کو نبی سے برتر سمجھتے تھے۔

ایرانی صوفی ابوسعید (م ۴۰۹ھ) کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ طالبان معرفت کے لیے شریعت بیکار ہے اور یہ کہ وہ اپنے مریدوں کو مکہ جانے اور حج کرنے کی اجازت نہیں دیتے تھے اور حدیثوں کو اذان اور نماز کے لیے ’شغلِ رقص‘ میں خلل اندازی سے منع کرتے تھے۔ ۱۳۷

مصنف لکھتا ہے کہ ’صوفیہ کے یہاں جو خدا کے ساتھ ربط نہاں کی کوشش ملتی ہے وہ مسیحیت سے مستعار معلوم ہوتی ہے۔ ۱۳۸۔ گویا خدا طلبی صرف مسیحیت ہی کا حصہ ہے؟ مصنف نے ابن عربی کے ذیل میں لکھا ہے کہ میٹڈ کے پروفیسر Asia نے اپنی علمی تحقیقات سے ثابت کر دیا ہے کہ دانستے پر ابن عربی کا اثر پڑا ہے اور اسے اپنا تذکرہ ادبیاتِ یورپ میں بھی تسلیم سمجھا جاتا ہے۔ ۱۵۰۔ بعض شاہیر صوفیہ کی یہ خصوصیت بتائی گئی ہے کہ ان کے ہاں مذہبی فرق و امتیاز مٹ گیا تھا۔ جسے ابن عربی نے اپنے اشعار میں لکھا ہے کہ ان کا دل زائروں کا کعبہ بھی ہے اور بتوں کا گھر بھی ان کا اور ان کے ایک شاگرد کا کہنا تھا کہ قرآن کی توحید اور شرک Polythism ایک ہے۔ ۱۵۱۔ شاعرانہ انداز بیان سے علمی استدلال کرنا رائی کو پہاڑ بنادینے ہی کا مراد ہے۔ اخیر میں مصنف نے اعتراف کیا ہے کہ دوسرے مذاہب کے مقابلے پر اسلام میں تصوف کے موضوع پر بہت قابلِ قدر اور متنوع لٹریچر موجود ہے۔ ۱۵۲۔

## باب (۹) ”اسلام عصر حاضر میں“

مصنف کی تحریر کا رنگ اس باب میں بھی حقیقت پسندانہ اور گہرا نہیں۔ وہ طالعین

جیسے تہجد پسندوں کے خیالات کی بڑی عاجلانہ اور عامیانہ پذیرائی کرتے نظر آتے ہیں۔ مشرق وسطیٰ کے ایک تہجد پسند کے اس قول کو کہ 'روزہ فرض نہیں' وہ حقیقت پسندی سمجھتے ہیں، یوہین ڈیس کے استعمال کو شریعت کی خلاف ورزی قرار دے کر اسے تہجد اور زمانے سے قریب ہونا کہتے ہیں، لیکن انہیں یہ نہیں معلوم کہ اسلام نے کسی قوم کے مخصوص شعار اور مذہبی لباس کے استعمال سے منع کیا ہے اور یہ حکم ہر قسم کے لباس پر مائد نہیں ہوگا۔ مصنف نے مستشرقین کے حسب معمول تہجد پسندی کے سلسلے میں سرسید اور امیر علی کے نام لیے ہیں اور یہ بھی لکھا ہے کہ وہ تعدد ازدواج 'پردہ' غلامی کی نفی کے ساتھ قرآن کو رسول اللہ کی تصنیف سمجھتے تھے (۱۱۰) انہوں نے لکھا ہے کہ "بہت سے مسلمان اب حضرت مسیح کو ابن اللہ بھی ماننے لگے ہیں" گویا یہ بھی عصر حاضر کا تقاضا اور 'روشن خیالی' کا فطری مطالبہ ہے؟

مصنف لکھتے ہیں کہ "ہندوستانی اسلام کی ایک ممتاز شخصیت اقبال کی ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں پر ان کا جو بھی اثر پڑا ہو لیکن اس میں شک ہے کہ ان کی اسلام کی تشکیل و Reconstruction کی پذیرائی بھی اسی طرح ہوئی۔ جب وہ تفصیل میں جاتے ہیں تو ان کا رویہ بڑا واضح معلوم ہوتا ہے مگر جب عام اصول پیش کرتے ہیں تو ہمارے سامنے ایک صوفی اور شاعر آجاتا ہے۔ مگر ہمارے لیے یہ دیکھنا آسان ہوگا کہ ان کے خیالات کا عملی نتیجہ کیا ہوا۔ یہ ماننا ضروری نہیں کہ ان کا کام غزالی کی احیاء العلوم سے مشابہ تھا۔ احیاء العلوم ایک مسلمان کے ایمان و عمل کی ایک منظم ترجمانی اس کی باغی زندگی، اس کی بلند خیالی، اور انتہائی دلکشی کا نمونہ تھی۔" ۱۶۱

پروفیسر گرب کی کتاب Modern Trends in Islam سے اقبال کی تعلیمات کا یہ خلاصہ نکالا ہے کہ "ان کی رائے تھی کہ مسلمانوں کو ماضی سے بالکل سکے بغیر یورپ کی ترقی سے سبق لینا چاہیے لیکن جب اقبال اپنے کو اس ہم کے لیے آمادہ کرتے ہیں تو علمی دنیا سے ہٹ کر بلند صوفیانہ خیالات میں کھو جاتے اور کچھ جدید فلاسفہ کے ہم آواز ہو جاتے ہیں۔ وہ آرتھوڈاکس اسلام سے اس وقت الگ ہو جاتے ہیں جب

وہ کہتے ہیں کہ قرآن کی تعلیم ہے کہ انسانی خودی تخلیقی آزادی رکھتی ہے وہ تخلیق آدم کی تعبیر آج کے جدید عیسائیوں کی طرح کرتے ہیں کہ نزول آدم جبلت سے خودی کی طرف آنا ہے جوۃ و قبول کا شعور رکھتی ہے۔ وہ مسئلہ تقدیر کو انسان کی اخلاقی توہین کہتے ہیں۔“ ۱۶۱۔

لیکن اقبال کے اس بیان اور اسلامی عقیدے میں کوئی تضاد نہیں۔ وہ نزول آدم کو بھی مانتے ہیں اور اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ جنت کی نضا سے دنیا کی طرف وہ بیدار شعور اور پختہ خودی کے ساتھ آئے۔ اسی صلاحیت کے لیے قرآن نے کہا ہے کہ ہم نے انسان کو دونوں راستے دکھائے ہیں وھدیناہ الفجدین۔ اسی طرح وہ تقدیر کے منکر نہیں بلکہ اس پر توکل اور اس کی وجہ سے بے عملی سے نالاں ہیں۔ اقبال کے بعد ترکی کے منیا گوک الپ کا مختصر ذکر آیا ہے پھر محمد اشرف صاحب کے رسالہ ’اسلامک لطریح‘ اور منکرین حدیث کے اعتراضات کو پھیلا کر پیش کیا گیا ہے۔ اس کے بعد اپنے ہم سبق مسٹر Anderson کے حوالے سے لکھا ہے کہ عالم اسلام میں آج تک شریعت کو زمانے کے لیے قابل قبول بنانے کی کوشش ہو رہی ہے اور فقہ کے تمام مذاہب کے اشتراک پر بھی کام ہو رہا ہے اور تلفیق سے بھی کام لیا جا رہا ہے۔

ان قانونی تبدیلیوں کے جائزے کے بعد مصنف نے اس موضوع سے ہٹ کر انٹرنیشنل کلتور ازواج‘ اور کافروں سے عمومی حکم قتال‘ اور اس قسم کی غیر متعلق بحثیں شروع کر دی ہیں۔ آخر میں اسباب زوال امت کے سلسلے میں تقدیر پر توکل، عہد توں کا درجہ کم تر ہونا‘ ائمہ و علماء کی اندھی تقلید، صحت مندی کی روح کا فقدان، عوامی اخلاق کی پستی دکھائی ہے اور لکھا ہے کہ ’یہ وقت ہی بتائے گا کہ مسلم معاشرے میں علماء کی فتح ہوتی ہے یا آزاد خیالوں کی۔ ۱۹۳۔‘

## باب (۱) ’اسلام کا تعلق مسیحیت سے‘

یہ کتاب کا آخری باب ہے اس میں بعض اسلامی عقائد کی مسیحی عقائد سے مطابقت

دکھائی گئی ہے اور حضرت مسیح کے بارے میں قرآنی آیات سے استدلال کیا گیا ہے لیکن لفظ "توئی" کو "موت" کے لیے عام بتایا ہے اور وفات مسیح کے عقیدے پر زور دیا ہے حالانکہ خود مسیحوں میں ایک فرقہ حیات مسیح کا قائل رہ چکا ہے۔ مولانا عبد الماجد دریابادی لکھتے ہیں: "یہ عقیدہ نو ایجاد نہیں خود مسیحوں کا ایک قدیم فرقہ باسیلیڈ **Basillides** کے نام سے گزرا ہے (بانی فرقہ کا سال وفات ۱۳۷ء ہے) وہ اسی عقیدے کا قائل تھا وہ کھلم کھلا کہتا تھا مصلوب حضرت مسیح نہیں ہوئے بلکہ شمعون کرینی ہوا ہے۔"

قرآن میں حضرت عیسیٰ کو "روح منہ" اور کلمۃ اللہ کہا گیا ہے۔ مصنف نے اس کی تائید میں سینٹ پال **St. Paul** کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "مسیح دوسرے آدمی ہیں خدا کے فوری عمل کے نتیجے میں تخلیق ہوئے یعنی اس کی سانس سے پیدا ہوئے، نہ کہ انسانی ماسل و توالد کے ذریعہ۔" ۱۹۶۔

مصنف نے بڑی کوشش کی ہے کہ عیسائیت کو غفلت کے اعتبار سے اسلام کے برابر لاکھڑا بجائے لیکن جہاں تشلیث کا سوال آگیا ہے وہاں بھلا کر کہا ہے کہ اشاعرہ بھی تو خدا کی صفات اس کی ذات کا حصہ مانتے ہیں اور دوامی طور پر انھیں قائم بالذات کہتے ہیں، لیکن مصنف نے اشاعرہ کے اس قول کی تشریح نہیں کی۔ صفات باری کا تعلق ذات باری سے لاعین و بغیر کا ہے یعنی وہ اگر عین ذات نہیں تو غیر ذات بھی نہیں۔

مصنف نے لکھا ہے کہ "ایک وہ دن بھی آئے گا جب مسلم اور مسیحی اپنے ان مشترکہ خیالات و جہ سے ایک دوسرے کو شک اور نفرت کی نگاہ سے دیکھنا چھوڑ دیں گے۔" یہ کام مذہب انتخابی تحریک کے ذریعے انجام پائے گا۔ ابھی سال دو سال پہلے کی بات ہے کہ کرمس کے تعلق پر عرب لیگ کے سکریٹری جنرل عبدالرحمن عزام پاشا نے اپنے پیغام میں کہا تھا کہ "کرمس یا کے لوگوں کو امن و محبت کے اصول یاد دلائے گا جن کی مسیح نے تعلیم دی تھی، عرب اپنے ان مسیحی بھائیوں کو خصوصاً یاد رکھیں گے جو جہاد آزادی میں ان کے دوش بدوش شریک تھے۔" ۱۹۹۔

یہ عبارت پر کتاب کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اخیر میں ایک دو باتوں کی طرف ادھر یہاں توجہ دلانا زوری ہے۔ مصنف نے ہجرت نبوی کا ترجمہ ہر جگہ **Migration** کی جگہ **Flight**

سے کیا ہے جو بھاگنے اور فرار ہونے کے معنوں میں آتا ہے۔۔۔۔۔ فرہنگ میں پہلا  
کے معنی تمام غیر مسلموں سے لڑنا، لکھے ہیں، اس کی سند معلوم نہیں ان کو اسلام کی کس کتاب سے  
ملی ہے۔

## حوالہ جات :

۱۔ المبشرون والمستشرقون فی موقفهم من الاسلام۔ (ص ۲۳) از ہروی و رشی پریس۔ گیتم کی دوسری کتاب 'لائن آف محمد' اسکفرڈ سے ۱۹۵۵ء میں شائع ہوئی تھی۔ اسکفرڈ ہی سے ۱۹۴۲ء میں ایک اور کتاب 'ٹریڈیشنز آف اسلام' بھی شائع کی تھی۔

۲۔ مصنف کا اشارہ سورہ اعراف کی اس آیت کی طرف ہے: **فَاذْكُرُوا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَنِيكُمْ** **وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ مُشْوَلِهِمْ أَقْصُورًا وَتُخَيِّطُونَ الْجَبَالَ بُيُوتًا**، مولانا عبدالحق صاحب دریابادی اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں: "عادیوں کی طرح خود ہی بھی بڑے صنایع، سنگتراش اپنی تعمیرات کے لیے مشہور ہوئے ہیں اور جب ان صنعتوں اور صنایعوں میں اتنے بڑے ہوئے تھے لازمی ہے کہ جن علوم و فنون پر یہ صنعتیں مبنی ہیں یعنی ریاضی، ہندسہ، انجینئری، ان میں سب ہی نہایت ممتاز و بلند پایہ ہوں" (تفسیر اجادی ۲/ ۵۴، طبع لکھنؤ)

۳۔ تدمر کے کنڈر صحراے شام میں دمشق سے ۱۲۰ میل دوری پر دیکھے جاسکتے ہیں۔ اسی طرح دادئی موزا  
Petra میں جس کے کنڈر بحریت اور ضلعی حقیبہ کے درمیان واقع ہیں۔ دلچسپ آثار ملے ہیں۔

۴۔ اور خود یہ حدیث بھی ضعیف ہے اگرچہ حاکم اور ذہبی نے صحیح بتایا ہے لیکن ابن حجر نے تقریب میں ادا  
کثیر نے البدایہ والنہایہ (۲/۲۸۷) میں اور مورخ بحری (۲/۳۳) نے اس کو ضعیف ہی سمجھا ہے۔ ابا  
روایت میں آپ نے فرمایا: لَا تَسْأَلُنِي بِاللَّاتِ وَالْعَزَى شَيْئًا فَوَاللَّهِ مَا الْبَغَضُ شَيْئًا فَظَنُّوا  
(ابن ہشام ۱/۱۹۶) محمد سے لات و عزى کے بارے میں کچھ نہ پوچھو۔ بخدا میں نے ان سے بڑھ کر کسی شے  
بڑا نہیں سمجھا۔“

۵۔ مصنف نے لکھا ہے کہ ابن اسحاق کو شیعوں سے یقین بہرہ روزی تھی ص ۳۲ ابن حجر وغیرہ امام حدیثوں میں

کمزور سمجھے ہیں لیکن مغازی میں انھیں امام قرار دیتے ہیں (تقریب التہذیب ۱۴۴/۲ طبع مصر)  
حافظ ذہبی نے لکھا ہے کہ سلف میں حضرت علیؓ سے لڑنے والوں پر جو تنقید کرتا اسے بھی ضیعہ کہہ دیتے  
لیکن اسے آج کی اصطلاح میں ایسا نہیں کہا جاسکتا۔ (میزان الاعتدال ۴/۱)

جہاں تک بتوں کے نذرانے کا سوال ہے وہ آنحضرتؐ کے بارے میں بالکل غلط ہے۔ آپ اور آپ کا گھرانہ اس سے بالکل بچا ہوا تھا۔ آپ نے گوشت مرت امتحاناً پیش کیا تھا۔ بخاری نے ابن عمرؓ سے اور امام احمد نے سند (حدیث ۵۳۶۹) میں تحریک کی ہے لیکن مرت گوشت پیش کرنے کی تصریح ہے بت پرچہ اور اسے کی نہیں۔ البتہ نمبر ۱۶۴ پر سعید بن زید بن عمرو کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ اس کے بعد حضورؐ نے ایسا گوشت نہیں کھایا۔ لیکن یہ سعودی کے ضعیف الحافظہ ہونے کے بعد کی روایت ہے جب یزید بن ہارون نے ان سے یسنا تھا (نقہ السیرۃ، محمد الغزالی ۸۶)

۶۔ اصول الفقہ، محمد خطری بک ۲۶۰ (طبع ۱۹۳۳ء)

۷۔ علم اصول الفقہ، عبد الوہاب خلات ۲۳ (طبع ہشتم کویت ۱۹۶۸ء)

۸۔ سنن ترمذی ۲/۳۷۶-۳۷۸ (طبع دہلی ۱۲۶۵ھ)

۹۔ ایضاً

۱۰۔ ترمذی ۲/۳۷۹

۱۱۔ مجمع بحار الانوار ۸۶ (نول کشور لکھنؤ)

۱۲۔ سند احمد بن حنبل ۲/۵۴ (طبع مصر)

۱۳۔ تفصیلی مباحث کے لیے ملاحظہ ہو مولانا گیلانی کی 'تدین قرآن' اور مولانا اسلم جیراچوری کی 'تایخ القرآن'۔

۱۴۔ ملاحظہ ہو میری کتاب 'مسلم پرسنل لا اور اسلام کا عائلی نظام' کا باب آخر 'اسلام میں عورتوں کا مقام'۔

۱۵۔ یہ کسی طرح صحیح نہیں کہ ہر غیر مسلم سے بہر حال جہاد کا حکم ہے اور نہ یہ کہ جہاد میں کسی غیر مسلم سے مدد نہیں لی جاسکتی ہے اور نہ معاہدہ کیا جاسکتا ہے۔

۱۶۔ علمائے اسلام نے فیصلہ کیا ہے کہ خطہ معتدلہ کے دن کے اندازے سے ان علاقوں میں روزہ رکھا جائے گا۔ (ش۔ت)

۱۷۔ یہاں مولانا شبلی کا مضمون 'المعتزلہ والاعتزال' دیکھنا مناسب ہوگا۔

۱۸۔ موصوف کی زیارت ۱۹۶۴ء میں دارالعلوم دیوبند میں ہوئی تھی اور انھوں نے مولانا فخر الرحمن صاحب

(اساتذہ دارالعلوم) سے تعداد ازواج، طلاق اور پردے کے متعلق پہلے پہلے سوالات شروع کر دیئے تھے۔

۱۹۔ تفسیر مجیدی ۲/۱۵۸ (طبع دوم لکھنؤ)

# اولین منگازی اور اُن کے مؤلفین

(۵۱)

پروفیسر جوزف ہور وٹس

ترجمہ: نثار احمد صاحب فاروقی

ایک اور روایت جس کا راوی جھول<sup>۴۶</sup> ہے، یہ ہے کہ بارون الرشید نے الوادی کو بغداد کے مشرقی حصے کا قاضی بنا دیا تھا۔ دوسری خبر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۸۷۷ھ میں قاضی تھا، یہ بارون الرشید ہی کا عہد ہوا۔ مگر قدیم ترین تراجم میں اس کا حوالہ نہیں پایا جاتا۔ بس اتنا معلوم ہوتا ہے کہ المامون نے الوادی کو الہمدی کے لشکر کا قاضی بنا دیا تھا، یہ جگہ رُصافہ بھی کہلاتی تھی اور یہی بغداد سے جانب شرق واقع تھی۔ مگر یہ سن ۲۰۳ھ کے احوال کی بات ہے، جب الوادی بغداد آیا تھا۔ مامون الرشید الوادی پر اعتماد کرتا تھا۔ کہتے ہیں کہ

ایک بار اواقفی نے خلیفہ سے درخواست کی کہ اُس پر قرض بہت ہو گیا ہے، اسے ادا کرنے کا حکم دیا جائے۔ اواقفی اپنی فیاض طبیعت کے باعث اکثر مقروض رہتا تھا۔ خلیفہ نے دقت کے حاشیے پر لکھا: ”تمہارے اندر دو صفات ہیں، سخا اور حیا۔ سخاوت کے سبب سے تو یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ تمہیں ملتا ہے سب اُڑا دیتے ہو اور حیا تمہیں اس پر مجبور کرتی ہے کہ اپنا صرف تنخواہ اس قرضہ ظاہر کرو، اس لیے ہم نے حکم دیا ہے کہ جو تمہارا مطالبہ ہے اُس کا دو گنا تمہیں دیا جائے۔ اگر اب بھی تمہاری حاجت کو پورا کرنے میں ناکام رہے ہوں تو یہ تمہاری اپنی کوتاہی ہے اور اگر اس سے تمہاری ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو آئندہ اور بھی کشادہ دستی سے خرچ کرو، اس لیے کہ اللہ کے خزانے کھلے ہوئے ہیں اور نیکی میں اعانت کے لیے اُس کے ہاتھ ہمیشہ وسیع ہیں۔ تمہیں نے ایک بار مجھے یہ حدیث سنائی تھی، جب تم ہارون الرشید کے زمانے میں قاضی تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے الزبیر سے فرمایا تھا کہ اے زبیر رزق کے خواہوں کی کنجیاں عرش کے سامنے پڑی رہتی ہیں اور اللہ سبحانہ بندوں کے رزق ان کے خرچ کے مطابق نازل کرتا رہتا ہے، جو زیادہ خرچ کرتا ہے اس کے رزق میں زیادتی کر دی جاتی ہے جو اپنا خرچ گھٹاتا ہے (کنجوسی کرتا ہے) اس کا رزق بھی گھٹا دیا جاتا ہے۔“ اواقفی نے کہا کہ میں اس حدیث کو بھول چکا تھا، اس کے یاد دلانے کی خوشی مجھے خلیفہ کے انعام سے زیادہ ہوئی۔“

اواقفی نے خلیفہ المامون کے عہد میں وفات پائی، خلیفہ کو اواقفی نے اپنی وصیتیں جاری کرنے کے لیے ننگراں بھی بنایا تھا۔ اُس کی وفات ۲۰۷ھ کے اواخر میں ۷۸ سال کی عمر میں ہوئی اور خیمہ ران کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔<sup>۴۲۳</sup>

اواقفی اپنے عہد کے تمام علوم حاصل کرنے کا شائق تھا، چنانچہ جتنی کتابیں بھی اسے مل سکیں اُس نے سب کی نقل حاصل کی تھی اور کہا جاتا ہے کہ وفات کے وقت اس نے چھ سو بیس کتابوں سے بھری ہوئی چھوڑی تھیں۔<sup>۴۲۴</sup> یہ اُن دو غلاموں کی لکھی ہوئی تھیں جو اُس کے لیے دن رات نقل کا کام کرتے رہتے تھے۔ اس کے علاوہ دو ہزار دینار اس نے کتابوں کی نیکواری پر صرف کیے تھے۔ یہی کتب خانہ اس کی ان تمام علمی سرگرمیوں کی اساس تھا جو مختلف



شعبہ اے علوم پر حاوی تھیں۔ انہرست میں اس کی ۲۸ تصانیف کے نام ملتے ہیں۔ اسی طرح یا قوت نے بحم الادب میں ایک فہرست درج کی ہے جو بنیادی باتوں میں امین ندیم کے بیان سے مختلف نہیں ہے۔ یہاں وہ فہرست درج کی جاتی ہے:

### (الف) کتب فقہ و علوم قرآنی و حدیث وغیرہ.....

۱۔ کتاب الاختلاف اس کتاب میں کوئی اور مدنی فقہاء کے اختلافات بیان ہوئے ہیں جو شفعہ، صدقہ، مرتبی وغیرہ فقہی مسائل سے متعلق ہیں۔<sup>۲۲۸</sup>

۲۔ کتاب غلط الحدیث

۳۔ کتاب السنۃ والجماعۃ و قدّم العری<sup>۲۲۹</sup>

۴۔ کتاب ذکر القرآن

۵۔ کتاب الأدب

۶۔ کتاب التّغییب فی علم القرآن<sup>۲۳۰</sup>

### (ب) کتب تاریخی:

۷۔ التاریخ الکبیر

۸۔ التاریخ والمغازی والبعث

۹۔ اخبار مکتہ

۱۰۔ انوار اج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

۱۱۔ وفاة النبی صلی اللہ علیہ وسلم

۱۲۔ السقیفۃ و بیعتہ اُبی بکر

۱۳۔ سیدۃ اُبی بکر و وفاتہ

۱۴۔ الرّدۃ والذّار

- ۱۵۔ السيرة
- ۱۶۔ أمر الحبشة والفيل
- ۱۷۔ حرب الأوس والخزرج
- ۱۸۔ المناكح<sup>۳۳۱</sup>
- ۱۹۔ يوم الجمل
- ۲۰۔ صفين
- ۲۱۔ مولد الحسن والحسين
- ۲۲۔ مقتل الحسين<sup>۳۳۲</sup>
- ۲۳۔ فتوح الشام
- ۲۴۔ فتوح العراق
- ۲۵۔ ضرب الثمانين والدرهم
- ۲۶۔ مراعي قريش والانصار في القطائع ووضع عمر الدواوين<sup>۳۳۳</sup>
- ۲۷۔ طبقات
- ۲۸۔ تاريخ الفقهاء

مندرجہ بالا فہرست میں مذکورہ کتابوں کے علاوہ ابن سعد نے ایک ”کتاب طعم النبی“ بھی الواقعی سے منسوب کی ہے۔<sup>۳۳۴</sup> بظاہر اس کتاب میں اُن محاصل کا بیان ہوگا جو خیر کی جاگیر سے رسول اللہ کی ازواجِ مطہرات اور دوسرے افراد کو دیے جاتے تھے اور غالباً یہ ”المراعی“ کی ایک فصل رہی ہوگی۔ اسی وجہ سے ابن الندیم اور یاقوت کے یہاں اس کا نام موجود نہیں ہے۔ کتب تاریخی میں سے دو (یعنی نمبر ۱۶ و ۱۷) بلکہ شاید ۱۹ بھی) کہہ اور دینے کی دود جاہلیت کی تاریخ سے بحث کرتی ہیں۔ باقی میں سے چار کتابیں (۸-۱۰-۱۱-۱۵) سیرۃ نبوی یا اُس سے متعلقہ موضوعات پر ہیں اور بقیہ تالیفات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ردونا ہونے والے تاریخی حوادث کا ذکر ہے۔ ان کتابوں کے بہت سے اقتباسات دوسری تاریخوں میں محفوظ ہیں مثلاً، کتاب الریقة والدار کے طویل اقتباسات ابن مجیش (متوفی ۵۸۴ھ) کی ہنوز غیر مطبوعہ

کتاب غزوات میں پائے جاتے ہیں جس سے Caetani یونانی کثافی، ڈیوک آف

سرمنیٹا نے اپنی تالیف "حوایات اسلام" *Annali dell' Islam*

کی فصل "بردة" میں فائدہ اٹھایا ہے۔ اس میں رسول اللہ کی وفات کے بعد ہونے والی حرب قبیلوں کی بغاوت کا حال ہے۔ الواقدی کی یہ کتاب پہلے زمانے میں اسپین میں بھی معروف رہی ہے، چنانچہ ابو خیر (متوفی ۵۵۵ھ) اپنی فہرست میں اس کا ذکر کرتا ہے<sup>۲۲۵</sup> اور اسے "کتاب البردة" کہتا ہے، جبکہ یہ زمانہ مابعد کی کتابوں میں "کتاب البردة والدار" کے نام سے مذکور ہوئی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ "یوم الدار" سے ان لوگوں کی مراد خلیفہ عثمان کی شہادت کا دن ہو، جیسا کہ یہ پہلے کہلاتا تھا مگر یہ بات ہماری سمجھ میں نہیں آئی کہ سلاطین کے واقعہ ردة کو الواقدی نے ۳۵ھ کے یوم الدار سے ایک ہی کتاب میں کس طرح مربوط کیا ہوگا۔ شاید یہ دو الگ الگ مستقل تالیفات رہی ہوں اور بعد کو غلطی سے انھیں جوڑ دیا گیا ہو۔ شہادت عثمان سے متعلق الطبری کے یہاں الواقدی کے متعدد اقتباسات ہیں جن کے بارے میں گمان کیا جاسکتا ہے کہ وہ "کتاب الدار" سے اخذ ہوں گے۔ "التاریخ الكبير" کے بارے میں بظاہر یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اس میں اسلامی تاریخ کے سارے اہم واقعات، تاریخی ترتیب سے جمع کر دیے گئے ہوں گے اور یہ کم سے کم ۱۰۰ھ تک کے حوادث ہوں گے۔<sup>۲۲۶</sup> الطبری نے اس کتاب سے بھی بہت سے اقتباسات لیے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الواقدی نے یہ کتاب اپنے بغداد میں قیام پذیر ہونے سے پہلے تمام کر لی تھی۔

الواقدی کی کتاب الطبقات سے (اور انیسٹیم بن عدی کے بعد الواقدی اس انداز پر کتاب لکھنے والا پہلا شخص ہے) ہمیں اس کے شاگرد ابن سعد کی اسی قسم کی تالیف کی اساس معلوم ہو جاتی ہے۔ موخر الذکر سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ الواقدی نے زیادہ تر مدنی اصحاب رسول اور ان کی اولاد کے طبقات سے بحث کی تھی۔ ان کے ساتھ کوفہ اور بصرہ کے محدثین کے طبقات کا بیان تھا اگرچہ اس میں کچھ زیادہ نظم و ترتیب کو ملحوظ نہیں رکھا گیا تھا۔<sup>۲۲۷</sup> الواقدی کی کتاب الطبقات کو ہم ایک طرح سے سیرۃ کے موضوع پر اس کی دوسری تالیفات کا مکملہ سمجھ سکتے ہیں۔ جن میں نے اپنی کتاب کے متعلقہ ابواب میں ان کتابوں میں سے ان سے فائدہ اٹھایا ہے جن سے

یہ سہرت کا ذکر ہے یا رسول اللہ کی وفات کا بیان ہے۔ ایک اور کتاب کی ایک فصل سے اس نے مواد حاصل کیا ہے جس میں رسول اللہ کے مکتوبات یک جا کر دیے گئے تھے مگر اس رہنمائی کی حیثیت سے نہیں آتا اور شاید یہ "سیرۃ" ہی کا ایک باب تھا۔<sup>۴۳۱</sup> اواقعی کی یا "کتاب البعث" (جس میں ظاہر بعثت نبوی سے ہجرت تک کے واقعات قلمبند ہونے کے اقتباسات بھی ابن سعد کے یہاں مختلف مواقع پر پائے جاتے ہیں۔ ابن سعد نے تاریخ کتاب کے سلسلے میں ایک یا دو جگہ اواقعی کا حوالہ دیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع اقدی زیادہ اہمیت نہیں دیتا تھا۔ مگر مکتی زندگی کے واقعات کے ذیل میں اواقعی کا حوالہ نہ ملتا ہے۔

اواقعی کی اتنی ساری تصانیف میں اگر کوئی کتاب مکمل حالت میں ہم تک آئی ہے تو اس کی "کتاب المغازی" ہی ہے، الفریڈ فان کریم نے اس کتاب کا پہلا تہائی حصہ لوتھکا انڈیکا "میں شائع کیا تھا یہ اس ناقص مخطوطہ پر مبنی تھا جو اسے دمشق میں ملا۔ اسی کتاب کا ایک ناقص اور دوسرا کامل مخطوطہ برٹش میوزیم میں بھی محفوظ ہے۔ جو من زبان اس کا خلاصہ جولیس ویل ہاوزن نے "محمد مدینہ میں" کے عنوان سے شائع کیا ہے وہ بن نسخوں پر مبنی ہے۔ آؤگسٹ فیشر اب اس کا پورا عربی متن لائپزٹش میں اشاعت کے تیار کر رہے ہیں۔<sup>۴۳۲</sup>

اپنی "کتاب المغازی" کے آغاز میں اواقعی نے ان راویوں کی ایک فہرست درج ہے جن سے وہ بکثرت روایت کرتا ہے۔ اس میں ۲۵ نام ہیں۔ اس کے شاگرد ابن سعد بھی ان میں سے گیارہ راویوں کے لیے کہا ہے کہ یہ اواقعی کے اہم رواۃ میں سے ہیں۔<sup>۴۳۳</sup> فہرست پر ایڈوارڈ ڈاؤن نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔<sup>۴۳۴</sup> اس فہرست سے اندازہ ہوتا ہے اواقعی نے بہت کم عمری میں اپنی کتاب کے لیے مواد جمع کرنا شروع کر دیا ہوگا۔ کیونکہ ہمیں سے بعض رواۃ ۵۵ھ کے تھوڑے ہی عرصے بعد مر گئے، اس وقت اواقعی عمر ۲۵ سال یا اس سے بھی کم رہی ہوگی۔ ان راویوں میں تقریباً سب ہی یا تو مدینہ کے فساد میں یا وہاں مقیم رہے ہیں، اس لحاظ سے ہم اواقعی کو "مدینہ اسکول" کا نمایندہ

کہہ سکتے ہیں۔ مگر یہ فہرست ان سب ناموں کی نہیں ہے جن کی روایات الواقدی نے اپنی کتاب میں درج کی ہیں بلکہ یہ ان لوگوں کے نام ہیں جن سے وہ بنیادی روایت اخذ کرتا ہے۔ اس میں کبھی انفرادی روایت پنج میں آجاتی ہے جس کے لیے ہر بار وہ طالعہ اسناد بھی درج کرتا ہے۔ ویل ہاؤزن نے اپنے ترجمے کے ساتھ جو فہرست رواۃ کی دی ہے۔ اس میں الواقدی کے سارے ہی راویوں کا نام آگیا ہے۔ ان سب بالواسطہ یا بلاواسطہ راویوں میں ممتاز یہی مؤلفین مغازی ہیں جن کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، یعنی الزہری، معمر اور ابو معشر۔ کبھی کبھی موسیٰ بن عقبہ کا نام بھی نظر آجاتا ہے۔ مگر ابن اسحاق کا قطعاً کہیں حوالہ نہیں آیا۔ یہ بات خاص طور پر غور طلب ہے کیونکہ الواقدی نے ایک بیان میں جس کا اقتباس الطبری کے یہاں موجود ہے، ابن اسحاق کی بہت تعریف کی ہے۔<sup>۳۳۶</sup> وہ کہتا ہے: ”وہ مغازی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور عربوں کے ایام، انساب اور اخبار کا علم رکھنے والوں میں سے تھے اور کثرت سے اشعار کی روایت کرتے تھے، کثیر الحدیث تھے، عالم متبحر اور زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے کے شائق تھے، ساتھ ہی ان سب فنون میں قابل اعتماد بھی تھے!“

اس میں شک کرنے کی گنجائش نہیں ہے کہ الواقدی نے ابن اسحاق کی کتاب سے فائدہ اٹھایا تھا، بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ اس نے اپنے مقدمہ میں سب سے زیادہ مواد اُسی سے اخذ کیا، شاید یہی سبب ہو کہ اس نے ابن اسحاق کا نظم ہی سرے سے اٹھا دیا تاکہ اُس کا بار بار ذکر کرنے سے یہ ظاہر نہ ہو کہ وہ کتنا زیادہ استفادہ اس سے کر رہا ہے۔ بس آخر میں اس نے ”وغیرہم قد حدثنی ایضاً“ ہی کے تحت ابن اسحاق کو رکھنا گوارا کر لیا۔

مگر الواقدی نے ابن اسحاق کے علاوہ بھی اُن محکم مصادر سے استفادہ کیا تھا جن کا حصول کسی طرح بھی اُس کے لیے ممکن تھا۔ اُس کے یہاں بہت کچھ وہ ہے جو ابن اسحاق کے یہاں بھی نہیں ملتا یا کم سے کم ابن اسحاق نے اُن راویوں کے حوالے سے بیان نہیں کیا ہے جن کا نام الواقدی لکھتا ہے۔ چنانچہ مدنی ننگی کے اخبار و حوادث میں اُس کی تالیف ابن اسحاق کی کتاب سے زیادہ جامع ہے، اگرچہ اس حصے کے بیشتر احادیث تاریخی زوجیت کی نہیں ہیں بلکہ انہیں فقہی مسائل سے متعلق کہا جاسکتا ہے اور اس لحاظ سے الواقدی

ابالمغازی کتب احادیث کے ٹمرے میں آجاتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ الواقدی ایک بے بعد دوسری حدیث درج کر دیتا ہے اور اپنی کوئی شرح یا حاشیہ لکھ کر دونوں میں ربط و ملل پیدا کرنے کی کوشش نہیں کرتا، جیسا کہ ابن اسحاق کا معمول ہے۔

الواقدی قصائد کا استعمال بھی کثرت سے کرتا ہے۔ اگرچہ اُس کی کتاب کے جو مخطوطات میں ملتے ہیں اُن میں بہت سے قصائد نہیں پائے جاتے، اس کا سبب یا تو یہ ہوگا کہ خود الواقدی نے ان مواقع پر یہ اشعار چپاں نہیں کیے تھے، یا یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعد کے ناقلوں میں سے کسی نے تلخیص کرتے ہوئے ان اشعار کو حذف کر دیا ہوگا۔

لیکن اگر ہم ان سب اشعار کو بھی شمار میں رکھیں تب بھی ان کی تعداد ابن اسحاق کے درج ہونے والے اشعار کی مقدار کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

اپنے متقدمین کی تحریروں کے علاوہ الواقدی نے بنیادی وثائق اور دستاویزوں سے بھی استفادہ کیا ہے۔ ان دستاویزوں کا حوالہ دیتے ہوئے وہ کبھی تو اپنے شیوخ کے نقل کردہ متن انحصار کرتا ہے اور کبھی اپنی تحقیق ذاتی سے اس کی عبارت درج کرتا ہے۔ یہ کبھی تو متقدمین کی بابت سے مطابق ہوتی ہے، کبھی اُس کی اپنی معلومات پر مشتمل ہوتی ہے۔ ”کتاب المغازی“ میں الواقدی نے رسول اللہ کے بعض احکام اور معاہدے درج کیے ہیں۔ ابن سعد کے یہاں اُس صل میں جو رسائل نبوی سے متعلق ہے، زیادہ تر الواقدی ہی کے اس مجموعہ پر اعتماد کیا گیا ہے اس نے اپنی اور اپنے شیوخ کی محنت سے فراہم کیا تھا۔

مغازی کی ترتیب میں الواقدی نے ایک سوچی سمجھی اسکیم پر عمل کیا ہے۔ وہ اس طرح شروع کرتا ہے کہ کسی غزوہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حسینے سے کس سنہ میں نکلے اور لب دابہ تشریف لائے۔ اس کے بعد غزوہ کی خبریں ہوتی ہیں۔ جو ابواب ذرا طویل ہیں ان میں پہلے ایک بنیادی روایت درج کر دیتا ہے جو بہت سی انفرادی روایات کا مجموعہ ہوتی ہے اور اُس کے ساتھ خاص خاص اخبار جوڑ دیے جاتے ہیں۔ آخر میں عموماً یہ بتا دیتا ہے کہ مدینے سے رسول اللہ کی غیر حاضری کے زمانے میں وہاں کس کس نے نیابت لے لی۔ پھر اس حادثے کی طرف اشارہ کرنے والی قرآنی آیات یا اشعار و غیرہ درج کر دیتا ہے۔

اسی طرح ناموں کی فہرستیں وغیرہ.....

الواقعی اپنی کتاب میں ضمیر جامع حکم کا استعمال شاذ ہی کرتا ہے۔ ہاں اسناد میں کبھی کبھی وہ خود آجاتا ہے مثلاً "تحدثت كذا وكذا" (مجھ سے ایسا ایسا بیان کیا گیا) اس کے باوجود الواقعی کو صرف متقدمین کی روایات کا جامع اور مرتب ہی نہیں سمجھنا چاہیے۔ حوادث کی تاریخوں کا تعین کرنے میں وہ اپنے پیش رو حضرات پر فوقیت رکھتا ہے اور اُس کی کتاب نوی معلوم حقائق کی تکرار ہی نہیں ہے بلکہ مستقل ریسرچ کا نتیجہ ہے۔<sup>۲۵۰</sup> علاوہ بریں، الواقعی نے اصول حدیث سے متعلق اپنے ریسرچ کس بھی لکھے ہیں۔ ابن سعد نے الواقعی کا ایک مفصل رسالہ محفوظ کر دیا ہے جس میں وہ کسی اور کی سند دیے بغیر اپنے (ذاتی) خیالات کا اظہار کرتا ہے۔ اسناد کا اتنا اہتمام کرنے والے کسی مصنف کے لیے جو اپنی سوانحی تفصیلات کے سوا (جن کا ذکر اوپر آچکا ہے) کبھی کوئی تفصیلی عبارت بغیر ضروری انا درج کیے ہوئے نہ لکھتا ہو یہ کوئی معمولی بات نہیں ہے۔

اگرچہ محدثین الواقعی کو ثقہ نہیں سمجھتے مگر سیرۃ، مخازی، فتوح اور فقہ میں وہ سند کا درجہ رکھتا ہے۔ تاریخ میں اس کی دلچسپی فی الواقع ظہور اسلام سے شروع ہوتی ہے۔ ابن اسحاق کے علی الرغم اس نے زمانہ جاہلیت کے واقعات پر بہت ہی کم توجہ دی ہے اور اس سے بھی کمتر وہ تاریخ رسالت کی طرف التفات کرتا ہے، چنانچہ ابراہیم الحمری کا قول ہے کہ "الواقعی عہد اسلامی کی تاریخ کا سب سے زیادہ جاننے والا تھا، مگر ذہن جاہلیت پر اُس کی معلومات صفر میں۔"

"الفہرست" میں الواقعی کو ضعیف بتایا گیا ہے۔ مگر وہ معتدل ضعیف تھا۔ اس کی تائید میں عہد الواقعی کا ایک قول نقل ہوا ہے کہ حضرت علی کی ذات من جملہ معجزات نبوی تھی۔ جس طرح وہ عصاے موسیٰ جو اژدہ میں تبدیل ہو گیا تھا، حضرت موسیٰ کا معجزہ تھا اور جس طرح مردوں کو جلانا حضرت عیسیٰ کا معجزہ تھا، وغیرہ۔ مگر قابلِ ملاحظہ بات یہ ہے کہ حضرت علی کے بارے میں رسول اللہ کے تعریفی کلمات جو مثلاً ہیں ابن اسحاق کے یہاں ملتے ہیں، الواقعی نے یا تو نقل ہی نہیں کیے یا انہیں ہلکا کر کے پیش کیا ہے۔ چنانچہ الواقعی نے

حضرت علی کے بارے میں رسول اللہ کا یہ ارشاد نقل نہیں کیا جو ابن اسحاق کی سیرۃ میں موجود ہے: "أَفَلَا تَرْضَىٰ يَا عَلِيُّ أَنْ تَكُونَ مَعِيَ بَعْنُ قُلَّةٍ هَارُونَ مِنْ مُوسَىٰ" (اے علی کیا تم اس پر خوش نہیں ہو کہ میرے ساتھ تمھارا وہی درجہ ہے جو ہارون کاموسی کے ساتھ تھا) اسی طرح وہ کلمات جو رسول اللہ نے سورۃ توبہ نازل ہونے کے وقت ارشاد فرمائے تھے اور جو ابن اسحاق نے نقل کیے ہیں: "لَا يُؤَدِّي عَنِّي إِلَّا وَجَلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي" (تبلیغ رسالت کا کام میرے اہل بیت میں سے صرف ایک شخص پورا کرے گا)۔

حضرت علی کی منقبت کے کلمات کو حذف کر دینا یا انہیں ہلکا کر کے پیش کرنا ایک ایسے مؤلف سے حیرت انگیز ہے جسے شیعیت سے متصف کیا جاتا ہو، اور اس کی تاویل میں بس وہی بات کہی جاسکتی ہے جو ابن الندیم نے اپنے قول پر بطور توضیح کہی ہے کہ الواقدی تفتیہ کے ہوئے تھا یعنی وہ اپنے تشیع کو ظاہر کرنا نہیں چاہتا تھا۔ بعض دوسرے مقامات پر الواقدی نے اپنی غیر جانب داری کا مظاہرہ کرتے ہوئے، جہاں حضرت علی کے لیے درج کے اقوال لکھے ہیں وہیں ایسی باتیں بھی درج کر دی ہیں جو اُن کے خلاف پڑتی ہیں مثلاً اُس نے یہ خبر نقل کی ہے کہ رسول اللہ کی وفات حضرت عائشہ کی گود میں ہوئی اور یہ قول بھی نقل کر دیا ہے کہ حضرت علی کی گود میں انتقال فرمایا تھا۔ یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ انہرست کا مؤلف سب سے پہلا اور شاید تنہا مؤلف ہے جس نے الواقدی کو شیعہ بتایا ہے۔ حتیٰ کہ فیوہ کی کتب رجال میں بھی اُس کا نام نہیں پایا جاتا۔

جیسا کہ ہم ابتدا میں دیکھ چکے ہیں، الواقدی کو عباسی خلفاء کی سرپرستی حاصل تھی اور ظاہر ہے کہ یہ صرف حکمران خاندان کا احترام ہی تھا کہ اس نے بدر میں گرفتار ہونے والے دشمنانِ رسول کی فہرست میں سے العباس کا نام حذف کر دیا ہے۔ اسی طرح جن لوگوں نے مشرکینِ قریش کے لشکر کو سامانِ رسد فراہم کیا تھا (مطمعون) اُن کی فہرست میں العباس کے نام کا جگہ صرف "قلائ" لکھا ہے۔ اسی طرح یہ قول بھی حاکموں کو خوش کرنے کے لیے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر نے بیت المال سے وظیفہ پانے والوں کی جو فہرست تیار کی تھی اُس میں سب سے پہلا نام العباس کا تھا۔



## ۳۔ محمد بن سعد

مغازی کے جن مؤلفین کا ہم یہاں تذکرہ کر رہے ہیں ان میں آخری نام محمد بن سعد کا ہے جسے الواقدی کا کاتب کہا جاتا ہے، اس کی کتاب کو ایڈوارڈ زخاؤنے ایک جماعت کے ساتھ مل کر ایڈٹ کیا ہے اور اس کے بارے میں اوٹو تھنے ۱۸۶۹ء میں ایک کتاب بھی لکھی ہے۔

محمد بن سعد بن منیع ۱۶۸ھ میں بصرے میں پیدا ہوا۔ پھر وہ مدینے اور دوسرے شہروں میں رہا۔ ہم اُسے ۱۸۹ھ میں مدینے میں پاتے ہیں۔ اُسے اگر الحسین بن عبداللہ بن عبید اللہ بن العباس کا مولیٰ کہا جاتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں لینا چاہیے کہ وہ خود الحسین کا مولیٰ تھا بلکہ یہ نسبت اُس کے دادا اور شاید باپ کو حاصل تھی کیونکہ الحسین کا انتقال ۱۲۰ھ یا ۱۲۱ھ میں ہو چکا تھا۔ خود ابن سعد کے قول سے ظاہر ہے کہ عباسی خاندان کی یہ شاخ الحسین کے ساتھ ہی ختم ہو گئی تھی اور ابن سعد کو اس شاخ سے کسی طرح کا علاوہ نہیں رہا تھا۔ بعض مراجع میں ابن سعد کو الزہری کی نسبت سے یاد کیا گیا ہے، اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ خود اُس نے یا اُس کے باپ نے قبیلۂ قریش کی شاخ بنو زہرہ سے نسبت ولایت قائم کرنی ہوگی۔ الواقدی سے اُس کے روابط بغداد میں پیدا ہوئے اور بقول مؤلف الفہرست اس نے الواقدی کی تصانیف سے اپنی کتابوں کا زیادہ تر مواد حاصل کیا۔ ابن النذیم نے ابن سعد کی تصانیف میں صرف "کتاب اخبار النبی" کا ذکر کیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن سعد نے صرف یہی کتاب اس شکل میں تالیف کی تھی جس میں یہ زمانہ مابعد میں شائع ہوئی۔ یہ اس نے اپنے شاگردوں کو روایت کی تھی تاکہ وہ اس کی روایت دوسروں سے کر سکیں۔ مگر "الطبقات" اپنی موجودہ صورت میں سب سے پہلے الحسین بن فہم (۲۱۱ - ۲۸۹ھ) نے محفوظ کی۔ پھر ۳۰۰ھ کے لگ بھگ ابن معروف نے ان دونوں کتابوں کو یکجا کر دیا اور "کتاب اخبار النبی" کو طبقات کا پہلا جز بنا دیا۔

اخبار النبی جو برلن ایڈیشن کے جزو اول، قسم اول، اور جزو ثانی کی قسم اول و ثانی پر مشتمل ہے

اس میں ایک تہیدی فصل بھی ہے جس میں اہل اے پیشین کی تاریخ بیان ہوئی ہے اور اس کے ساتھ ہی رسول اللہ کے اجداد کا بیان بھی ہے۔ اس کے بعد آپ کے ایام طفولیت سے زائد بخت تک کا حال ہے، اسی میں دو فصلیں وہ ہیں جن میں وحی اول سے پہلے اور بعد کی علامات نبوة بیان ہوئی ہیں۔ اس کے بعد پہلی دعوت اسلام سے ہجرت تک کے واقعات قلمبند ہوئے ہیں۔ پہلی جلد کے دوسرے حصہ میں مدنی زندگی کے حالات ہیں جن میں وہ خاص طور پر رسول اللہ کے فرائض، عرب قبائل کے وفود، آپ کے شامل، طرز زندگی اور اثاثات البیت کا تذکرہ کرتا ہے دوسری جلد کا پہلا جز: غزوات نبوی کے لیے مخصوص ہے۔ یعنی اس میں معاذی اپنے لفظی معنوں میں ملحوظ رہے ہیں۔ دوسری جلد کے دوسرے حصے میں سیرۃ نبوی کا اختتام ہے۔ یہ کی مفصل ضلوس میں ہے، جن میں آپ کے مرض الموت، انتقال، تدفین اور میراث کا بیان ہے۔ سی میں وہ مراشی بھی شامل ہیں جو مختلف لوگوں نے آپ کی وفات پر لکھے تھے۔ ان سب مور کے بعد اسی جلد میں جو کچھ ہے اس کا سیرۃ نبوی سے براہ راست کوئی علاقہ نہیں بلکہ مدینے کے نامور فقہائے تراجم ہیں، یہاں سے گویا "طبقات" کا عملاً آغاز ہوتا ہے۔ س ضمیمے کے پہلے باب کا عنوان "آخر اخبار النبی" یہ ظاہر کر رہا ہے کہ اس کے بعد جو کچھ بیان ہوگا وہ سیرۃ سے متعلق نہیں ہے۔

ابن اسحاق کے بعد ابن سعد ہی وہ اولین مؤلف سمجھا جاتا ہے جس کی لکھی ہوئی سیرۃ کس حالت میں ہم تک پہنچتی ہے اور چونکہ الواقعی کی کتاب المغازی کے سوا ہمارے پاس سیرۃ پر کوئی مکمل کتاب نہیں ہے، اس لیے اس کو پہلا ہی مؤلف کہا جاسکتا ہے۔ ابن سعد ض بعض مواقع پر ابن اسحاق سے زیادہ تفصیلات دی ہیں مثلاً ان فصلوں میں جو رسول اللہ کے اخلاق و عادات سے متعلق ہیں یا آپ کے رسائل و سفارات سے بحث کرتی ہیں خصوصاً جتنے جو مرض اور وفات کے بارے میں ہیں جبکہ بعض دوسرے امور میں وہ سرسری گزر جاتا ہے، جن سے ابن اسحاق نے مفصل بحث کی ہے، جیسے اسلام سے پہلے عربوں کی وہ تاریخ، جس کا رسول اللہ کے اجداد سے براہ راست تعلق نہیں ہے۔ ابن سعد کے یہاں مواد ناہمناظرہ تنظیم کا رجحان بھی ملتا ہے۔ وہ غالباً پہلا مؤلف بھی ہے جس نے "علامات النبوة"

کو یک جا کیا ہے، اس سے زیادہ مابعد میں دلائل القیۃ " جیسی کتابوں کی تالیف کی گئی۔ اسی طرح اس نے اپنی کتاب کی فصل "صفتہ اخلاق رسول اللہ" لکھ کر "شامل" کے موضوع پر تصانیف کا راستہ ہموار کر دیا۔

ابن سعد اپنے تاریخی مواد میں الواقدی پر بہت زیادہ انحصار کرتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ الواقدی کا حوالہ تاریخ اہل کتاب کے ذیل میں بہت ہی کم دیتا ہے اور اس موضوع پر اس کا سب سے بڑا راوی ہشام بن محمد بن السائب الکلبی ہے۔ مگر مدنی دور کے حوادث پر اس کا اہم مرجع الواقدی ہی ہے، اگرچہ ابن سعد نے دوسرے ذرائع سے فراہم کی ہوئی معلومات کو سمو کر ان روایات و قصص کو کہیں کہیں طویل بھی کر دیا ہے۔ اسی طرح رسول اللہ کی مدنی زندگی اور وہاں آپ کے کارناموں کے بارے میں بھی سب سے بڑا ذریعہ معلومات الواقدی ہی ہے اور اسی کی روایات کو دوسرے رواۃ کے بیان سے جوڑ کر ابن سعد نے زیادہ تفصیلی بنا دیا ہے۔ اس کے برعکس جن فصول میں رسول اللہ کے اخلاق و عادات کا بیان ہوا ہے، وہاں ابن سعد الواقدی سے بہت آگے نکل جاتا ہے اور ان مواقع پر رواۃ کا نام شاذ ہی نظر آتا ہے۔ جہاں عملاً "مغازی" ہی کا بیان آیا ہے ابن سعد شروع میں اپنے اہم راویوں کی فہرست درج کرتا ہے، جس میں الواقدی کا نام وہ نمایاں طور پر اور اپنے بلاوا راوی کی حیثیت سے دیتا ہے، اسی طرح زعیم بن یزید جس سے اس نے ابن اسحاق کی روایت اخذ کی اور حسین بن محمد جس نے ابو معشر کی روایات منتقل کیں اور اسماعیل بن عبد اللہ جو موسیٰ بن عقبہ کا راوی ہے، اس فہرست میں ملتے ہیں۔ اس طرح ابن سعد کو اپنے علماء متقدمین کے سرمایہ تک پہنچنے کے مواقع ملے ہیں، مگر "مغازی" کے معاملے میں وہ زیادہ تر الواقدی ہی پر اعتماد کرتا ہے۔ اگر ہم الواقدی کی "کتاب المغازی" سے ابن سعد کے بیانات کا تقابلی مطالعہ کریں تو ظاہر ہو گا کہ وہ الواقدی پر بیشتر اور ابن اسحاق، ابو معشر یا موسیٰ بن عقبہ پر اس سے کمتر اعتماد کرتا ہے۔ ان غزوات میں سے ہر غزوہ کی تفصیلی روایت وہ اپنا ماخذ بتائے بغیر درج کرتا ہے، کیونکہ اس نے ابتدا ہی میں سب راویوں کے نام اکٹھے لکھ دیے ہیں، پھر اس بڑی روایت کے بعد وہ انفرادی روایتیں دیتا ہے، یہ بعض

خبروات کے بارے میں بہت کثیر ہیں! ان میں سے ہر انفرادی روایت کے ساتھ اس  
 کا خاص استاد بھی بیان کرتا ہے، اس اعتبار سے مغازی کے بیان میں ابن سعد کو الواقدی  
 سے ایسی ہی نسبت ہے جیسی الواقدی کو ابن اسحاق سے ہے۔ مگر الواقدی کبھی کبھی ابن  
 اسحاق کا سرے سے نام ہی نہیں لیتا، جبکہ ابن سعد کبھی یہ حقیقت نہیں چھپاتا کہ اس کا  
 اہم ماخذ الواقدی ہے۔ ہمیں یہ بات شروع ہی میں بتا دینی چاہیے کہ ابن سعد اپنی تالیف  
 لیکنانی کو باقی رکھنے کی خاطر بڑی روایت یا اساسی قصہ کے بیچ میں اپنے جمع کیے ہوئے  
 اضافی مواد کو درج نہیں کرتا، بلکہ ایسی سب معلومات وہ لازماً آخر میں دیتا ہے، یہ طریقہ  
 الواقدی کے برعکس ہے۔ ایک خصوصیت میں ابن سعد نے بھی الواقدی کے انداز کو پوری  
 راجح بنھایا ہے، یعنی وہ یہ ضرور بتاتا ہے کہ رسول اللہ کی مدینے سے غیر حاضری کے زمانے  
 بن وہاں کون حاکم رہا تھا، اور یہ کہ لشکر میں بھنڈا کس کے پاس تھا۔ یہ صحیح ہے کہ الواقدی  
 نے بھی یہ سوالات اٹھائے ہیں، مگر وہ ہر موقع پر لازماً ان سوالوں کا جواب نہیں دے  
 سکا ہے۔ ابن سعد نے رسول اللہ کے مرض الموت اور پھر وفات سے متعلق معلومات فراہم  
 کرنے میں غیر معمولی محنت کی ہے، یہاں بھی اس کا خصوصی ماخذ الواقدی ہی نظر آتا ہے اور ابن  
 سعد نے اس کی کتاب وفات النبیؐ سے بھی استفادہ کیا ہے، لیکن خود اس نے ان روایات  
 پر بہت عظیم اضافے کیے ہیں۔

ابن سعد اپنی کتاب میں شکل ہی سے کہیں ذاتی رائے کا اظہار کرتا ہے۔ قصہ سے متعلق  
 ض احوال کو چھوڑ کر وہ شاید ہی کوئی بات ایسی کہتا ہو جس کا ماخذ نہ بتاتا ہو۔ اس نے اپنے  
 فیروز سے جزبانی روایات لی ہیں۔ ان کے علاوہ بعض دستاویزوں کے پورے متن بھی  
 درج کیے ہیں۔ اسی طرح جن قصائد کا اس نے حوالہ دیا ہے، خصوصاً مرثی، ان کی تعداد  
 کم نہیں ہے۔ مگر اس معاملے میں وہ الواقدی سے بہت مختلف ہے اور ابن اسحاق  
 کے ساتھ ہم اس کا نام ایک ہی سانس میں نہیں لے سکتے۔

ابن سعد کی کتاب میں ”الطبقات“ جو اخاؤ ایڈیشن کی تیسری جلد ہے شروع ہوتے  
 ہیں ان کے آغاز میں وہ اپنے اہم رواۃ کی فہرست بھی دیتا ہے، اس میں بھی الواقدی کے

علاءہ ہیں ابن اسحاق، ابو معشر و موسیٰ بن عقبہ کے نام نظر آتے ہیں، جن کی روایات اُس نے ان کے با واسطہ یا بلا واسطہ شاگردوں سے حاصل کی ہیں۔ یہاں وہ اپنے راویوں میں معن بن عیسیٰ مدنی (متوفی ۱۹۸ھ) الفضل بن وکیل کوفی (متوفی ۲۱۹ھ) اور ہشام بن محمد بن السائب البکلی الکوفی (متوفی ۲۰۴ھ) کا ذکر بھی کرتا ہے، موخر الذکر کا باپ محمد بن السائب مشہور نصاب ہوا ہے۔ لیکن انصار کے نسب پر وہ شاید ایک اور راوی سے احذ کرتا ہے جس کا نام عبد اللہ بن محمد بن عمارۃ الانصاری ہے، یہ ایک کتاب نسب الانصار کا مؤلف بھی تھا اور غالباً یہی عبد اللہ بن محمد بن عمارۃ بن القدرح ہے جس کا حال الذہبی کی "میزان" میں ملتا ہے، اس کے بارے میں ہمیں اور کچھ علم نہیں ہے۔

جہاں تک صحابہ و صحابیات کے تراجم و احوال کا تعلق ہے "طبقات" کو سیرۃ نبوی کا اہم تکملہ سمجھنا چاہیے۔ اس سلسلے میں پوری کتاب کی آٹھ جلدیں مخصوص ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے رسول اللہؐ کے ساتھ آپ کی گھریلو یا پبلک زندگی میں حصہ لیا، یا وہ اصحاب ہیں جنہوں نے آپ کے اعمال و اقوال کی روایت کی۔ اصحاب رسول کے تراجم کے بعد تابعین کا حال آتا ہے جنہیں ذات نبوی سے براہ راست کوئی شخصی ربط قائم کرنے کا موقع حاصل نہیں ہوا تھا۔ یہاں میں طبقات کی دوسری خصوصیات کی تفصیل میں نہیں جاؤں گا، کیونکہ اوٹو لوتھ نے نہ صرف اپنے رسالے میں، جس کا حوالہ اوپر آچکا ہے، ان خصائص سے سیر حاصل بحث کی ہے بلکہ اس کے علاوہ اپنے ایک مضمون "طبقات کی اصل اور ان کی اہمیت" میں اس نے طبقات ابن سعد اور طبقات الواقدی کا موازنہ بھی کیا ہے۔ ابھی حال ہی میں ایڈوارڈ زخاؤ نے تیسری جلد (پہلا حصہ) کے ابتدائیہ میں بڑی وقت نظر کے ساتھ ابن سعد کے طریق کار سے بحث کی ہے۔

زمانہ مابعد کی تاریخی تالیفات میں جن میں مثلاً الطبری، السعودی یا الیعقوبی کی کتابوں کے نام لیے جاسکتے ہیں، سیرۃ نبوی تاریخ عالم کے ایک حصے کی حیثیت سے شامل کی جاتی جو یہ بہت موخر زمانے میں ہوا ہے کہ مؤلفوں نے علیحدہ سیرۃ ہی کے موضوع پر کتابیں لکھنے کی طرف دھیان دیا ہو، ان میں ابلیسی (متوفی ۱۰۴۲ھ) اور ابن سید الناس (متوفی ۱۰۳۲ھ)

ہیں جن کی کتابوں میں ان موفینِ مخازی کا جن سے ہم بحث کر رہے تھے پھر بار بار  
الہ دیا گیا ہے۔

## والہ جات :

- ۲۔ یاقوت (تحقیق مارگولیتھ) ۵۶/۴ - ۴۱۷۔ ابن حجر ۳۶۴/۹
- ۳۔ الطبری ۱۰۳۴/۲ - ۴۱۹۔ یاقوت (تحقیق و تنفیذ) ۶۷۷/۳
- ۴۔ ابن سعد ۳۱۳/۵ - ۷۷/۴۔ ابن قتیبة: کتاب المعارف ۲۵۸۔ یاقوت: (تحقیق مارگولیتھ) ۵۵/۴۔ السمعانی، ۵۷۷۔ (ابن خلکان ۲۳/۱) نے ابن قتیبة کے حوالے سے یہ  
لکھا ہے کہ الواقدی بغداد کے مغربی علاقے کے قاضی تھے۔ حالانکہ ابن قتیبة کہتا ہے کہ  
غربی علاقے کے قاضی نے الواقدی کی نمازِ جنازہ پڑھائی تھی۔ (یزابن سعد ۳۲۱/۵۔
- ۴۔ ابن حجر ۳۶۵/۹۔ "وكان جواداً كريماً مشهوراً بالشجاعة" (یہ بہت دریا دل تھے اور  
اپنی سخاوت کے لیے مشہور تھے)
- ۴۔ یاقوت (تحقیق مارگولیتھ) ۵۶/۴
- ۱۔ ابن سعد: ۳۲۱/۵۔ "و ادعى محمد بن عيسى الى عبد الله بن هارون امير المؤمنين  
قبل وصيته وقضى دينه" (الواقدي نے ہارون الرشید کے بیٹے عبد اللہ کو اپنا  
وصی بنایا تھا، اس نے وصیت کی تکمیل کی اور اُس کا سارا قرض ادا کر دیا۔)
- ۱۔ ابن سعد: ۳۲۱/۵ - ۷۷/۴۔ ابن قتیبة: ۲۵۸۔ الفہرست: ۹۸
- ۱۔ الفہرست ۹۸
- ۱۔ الفہرست (تحقیق فلوجل) ۹۸
- ۱۔ یاقوت: معجم الادباء، ۵۸/۴
- ۱۔ الفہرست میں اس کتاب کے کچھ اور ابواب بھی بتائے گئے ہیں۔
- ۱۔ الفہرست میں یہ اضافہ ہے۔ "و ترك الخوارج في البقعة"
- ۱۔ اصل میں نام یوں ملتا ہے: "كتاب الترهيب في علم القرآن و غلط الرجال۔"
- ۱۔ اسلامک کالج میں طباعت کی غلطی سے اس حاشیے کا نشان کتاب نمبر ۱ پر لگ گیا ہے۔  
(شمار فاروقی)
- ۱۔ یہ غالباً عورتوں سے متعلقہ مسائلِ شریعت کی کتاب ہوگی، مگر یاقوت نے اسے تاریخی کتابوں کے  
ذیل میں شمار کیا ہے، تو یقیناً ہے کہ اس میں کچھ تاریخی مواد بھی درج ہوگا۔

۲۳۲۔ الفہرست میں ایک مخصوص تالیف "متل اسن" کا حوالہ بھی ہے۔

۲۳۳۔ الفہرست نے آخو میں یہ اضافہ کیا ہے: "و تصانیف القباائل و مراقبہا و النساءہا۔"

۲۳۴۔ ابن سعد ۳۲/۸

۲۳۵۔ *Bibliotheca Arabo-Hispana* یعنی اسپین کی کتب عربی کی فہرست جلد ۹ صفحہ ۲۳

IX, 237

۲۳۶۔ *Cactani: Annali dell' Islam, Anno 11, 706*

(یعنی کیتانی، طوایط اسلام ۱۱ / ۷۰۶)

۲۳۷۔ الطبری ۱ / ۲۹۴۱ - ۳۰۶۰

۲۳۸۔ الطبری ۳ / ۶۳۹

۲۳۹۔ *LOTH: Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Vol. 23 p. 603*

(یعنی مجلہ جماعت مستشرقین جرمنی جلد ۲۳ - صفحہ ۶۰۳ پر نوٹ کا مضمون)

۲۴۰۔ نوٹ (LOTH) حوالہ مابقی - صفحہ ۶۰۴ و ۶۰۵ نوٹ نمبر ۳

ابن سعد ۳۱۴/۵۔ (واقعی نے ایک محدث کی تاریخ وفات درج کی ہے جن کا انتقال

۸۱۶ء میں ہوا تھا۔ یہ کتاب بھی غالباً ۸۱۶ء میں مکمل ہوئی مگر بعد کو اس میں کچھ اضافہ بغداد میں کیے گئے۔

۲۴۱۔ ابن سعد کی کتاب کے باب سیرۃ میں، اود الواقدی کی کتاب میں ربط تلاش کرنے کے لیے دیکھو۔

**BANETH (D.H.): Beitrage far kritik and zur Sprachlichen Verstandis der Schreiben Muhammads. Dissertations — Auszug Berlin 1920.**

(یعنی ڈی۔ ایچ۔ بانٹ: مراسلات نبوی پر تنقیدی اضافات اود ان کے لغوی مطالب۔

"چیدہ مقالات" برلن ۱۹۲۰ء)

۲۴۲۔ دیکھو کتاب المغازی - الواقدی - تحقیق الفرد فون کریر - کلکتہ ۱۸۵۶ء۔

**KREMER (Alfred von): Waqidi's History of Mohammed's Campaigns, Calcutta, 1856.**

اس میں الواقدی کی تالیف کتاب کے صفحہ ۳۶۰ کی سطر ۱ تک ہے۔ بعد میں جو کچھ ہے یہ زائد ہے۔

کی ایک اور تالیف سے ماخوذ ہے۔ اسی طرح صفحہ ۱ سطر ۹ سے صفحہ ۹ سطر ۲ تک جو کچھ ہے اس کا بھی الواقدی سے کچھ سروکار نہیں۔

۲۴۳۔ تحقیق کریر (KREMER) نمبر ۱ سطر ۲ تا ۱ سطر ۱

۲۱۔ ابن سعد ۲/۱۲۰۔ ۱۰۔ الواقدي کے فیہوہ کی ایک فہرست جو چھ ناموں پر مشتمل ہے، جنہوں نے الواقدي کو مغازی رسول کی روایت دی، ہمیں ابن سعد جز اول قسم ثانی کے صفحہ ۱۵ پر ملتی ہے۔ دوسرے آٹھ ناموں کی فہرست جس میں الواقدي کے اساسی رواۃ کے نام ہیں اور جنہوں نے "طبقات" کی روایت کی ہے وہ اسی کتاب کے جز ثالث میں صفحہ ۱۲ پر ملے گی۔

۲۲۔ SACHAU : Studien für ältesten Geschichtslieferung der Araber, p. 21.

(یعنی ایڈورڈ سخاؤ: "تاریخ عرب کے قدیم راویوں کا مطالعہ" ص ۲۱)

۲۳۔ الطبری ۳/۲۵۱۲

۲۴۔ اس کے ثبوت ویل ہاؤزن ۱۲ میں ملیں گے۔ نیز ملاحظہ ہو :

HOROVITZ (Joseph) : De Waqidit libroqui Kitab al Magazi inscribitur, Berlin, 1898, 9seq.

لیو جوزف ہورویٹس : "الواقدي کی کتاب المغازی کے خطوط کے بارے میں" برلن ۱۸۹۸ء۔  
صفحہ ۹ و ۱۰

۲۵۔ ابن سعد ۱/۲۴۹ "یقول الواقدي حدثني عبد الله بن جعفر الزهري قال وجدت في كتاب ابی بکر بن عبد الرحمن بن المسور ... الخ" (الواقدي کہتے ہیں کہ مجھ سے عبد اللہ بن جعفر الزہری نے کہا کہ میں نے ابو بکر بن عبد الرحمن بن المسور کی کتاب میں دیکھا ہے ... الخ) اور اسی کتاب میں (۲/۶۹) یہ ہے : "حدثني موسى بن محمد بن ابراهيم بن الحارث البستي. قال : وجدت هذا في صحيفة بخط ابی فيہا ... (موسی بن محمد بن ابراہیم بن الحارث البستی نے کہا میں نے اپنے باپ کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ایک کتاب میں دیکھا۔

۲۶۔ یہی الواقدي نے کہا ہے۔ ابن سعد ۱/۲۴۹۔ ۲۷۔ "قال محمد بن عمر : نسخت كتاب اهل اذرح فاذا فيه ... (الواقدي نے کہا میں نے اہل اذرح (جگہ کا نام) کی ایک کتاب نقل کی تھی تو اس میں دیکھا ...)

۲۸۔ دہلوزن ۱۵

۲۹۔ ابن سعد ۲/۱۲۶۔ ۳۰۔ سطر ۲۵ تا ۱۲۸ و سطر ۱۲

۳۱۔ الواقدي کی جرح کے لیے دیکھو : ابن حجر ۹/۳۶۳۔ و امجد۔ نیز یاقوت : معجم الادباء ۴/۵۵۰۔

۳۲۔ ابن سعد ۵/۳۱۴۔ یاقوت، حوالہ مابین

۳۳۔ ابن حجر ۹/۳۶۵

۳۴۔ تحقیق فوگنل (Flügel) ۹۸ "وكان يتشيع حسن المذهب ... وهو الذي



رَوَى ابْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَانَ مِنْ مَعْجَزَاتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَالْعَصَا  
لِرَسُولِي عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَإِحْيَاؤُهَا الْمَوْتَى الْعِيسَى بْنُ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَخَيْرُ ذَلِكَ مِنْ  
الْأَخْبَارِ“ (یہ شیعہ تھے اور معتدل مذہب رکھتے تھے... انھوں نے ہی یہ روایت کی ہے کہ  
حضرت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں سے ایک تھے، بالکل اسی طرح جیسے عصا  
حضرت موسیٰ کا معجزہ تھا یا مردوں کو زندہ کرنا حضرت عیسیٰ کا معجزہ تھا، یا اسی طرح کے اور اخبار  
(جزوف ہو رو و تس)

” (ابن النديم کے سوا کسی نے الواقدی کو شیعہ نہیں کہا۔ وہ کہتا ہے۔ ”كَانَ يَلْزِمُ التَّقِيَّةَ“ (یہ  
تقیہ کیے رہتے تھے) مؤلف احيان الشيعة (جلد ۲۶ صفحہ ۱۷۱) اور مؤلف ”الغديره الى تصانيف  
الشيعة“ (جلد ۳ ص ۲۹۳) نے الفہرست ہی کی بنیاد پر اُس کا ترجمہ اپنی کتابوں میں شامل کیا  
ہے۔ لیکن ابن ابی احمد یہ جہاں الواقدی کی کوئی روایت درج کرتا ہے اور اُس کے بعد کسی شیعہ ماخذ  
کا حوالہ دیتا ہے تو ”وفی ہدایۃ الشیعۃ“ کے الفاظ سے حد بندی کر دیتا ہے، اس کا صریح  
مطلب یہ ہے کہ وہ الواقدی کی روایت کو مسلک شیعہ کی نمایندہ نہیں سمجھتا۔ خود الواقدی نے اپنے  
مغازی میں ایسی روایات بیان کی ہیں جو کسی شیعہ مؤلف کے قلم سے نہیں نکل سکتیں، خواہ وہ تقیہ  
کیے ہوئے ہو۔ مثلاً: ابن اسحق نے یوم بدر کے مقتولین کی فہرست میں لکھا ہے کہ طعیمہ بن عدی  
کو حضرت علی نے قتل کیا۔ مگر الواقدی نے اس کی تردید کی ہے اور کہتا ہے کہ طعیمہ کو قتل کرنے والے  
حمزہ تھے، علی نہیں تھے۔ اسی طرح یوم احد میں صواب کو کس نے قتل کیا، اس میں اختلاف روایات  
ہے اور مختلف رواۃ نے تین نام لیے ہیں کوئی کہتا ہے اُس کے قاتل سعد بن ابی وقاص تھے،  
کوئی حضرت علی کا نام بتاتا ہے، اور کسی کا بیان ہے کہ قرمان نے اُسے ہلاک کیا تھا۔ الواقدی  
نے تینوں بیانات کا حوالہ دے کر اپنی رائے بھی لکھی ہے کہ قرمان کا قاتل ہونا ثابت ہے۔

الواقدي کی کتاب المغازی، جو اب مکمل حالت میں مرتب ہو کر ہمارے سامنے ہے اُس میں اُن صحابوں  
کی فہرست ملتی ہے جو یوم احد میں بھاگے تھے، اسے الواقدی نے اسی طرح مشروع کیا ہے: ”كَانَ  
مِمَّنْ تَوَتَّى فُلَانٌ، وَالمُحَارِثُ بْنُ حَاطِبٍ...“ (جو لوگ بھاگے ان میں فلان اور الحارث  
بن حاطب وغیرہ تھے...) ابن ابی احمد نے اس فہرست میں حضرات عمرو عثمان کے نام بھی  
لکھے ہیں۔ البلاذری نے یہی فہرست الواقدی سے نقل کی ہے تو اُس میں عثمان کا نام ہے۔ عمر کا  
نہیں ہے (انساب ۳۲۶/۱) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بنیادی مخطوطہ میں عمرو عثمان دونوں کے  
نام تھے یا ان میں سے ایک کسی کا نام تھا، مگر اس نسخہ کے ناقل کو اس فہرست میں عمرو عثمان کے  
نام ناگوار ہوئے اور اُس نے اُن کی جگہ فقط ”فلان“ لکھ دیں جو لوگوں نے بنیادی مخطوطہ کے

مطابق لکھے ہوئے نسخے دیکھے ہوں گے، انہوں نے یہ گمان کر لیا کہ الواقدی شیعوں کا تھا۔ بہر حال الواقدی کے تئیں کو تسلیم کرنے کے لیے صرف ابن الندیم کا قول ناکافی ہے، جب کہ اسی کا معاصر الطوسی اس بات کا قطعاً ذکر نہیں کرتا۔ دوسرا قیاس اس سے بنا ہو گا کہ الواقدی سے "مقتل الحسن" "مقتل یحییٰ" اور "مولد الحسن و یحییٰ" جیسی کتابوں کی تالیف منسوب ہے۔ (نثار احمد فاروقی)

۲۵۶۔ ابن ہشام ۱۶۳/۴ (دستغیلة ۸۹۷) نیز الواقدی (دہلوزن) ۳۹۳

۲۵۷۔ ابن ہشام ۱۹۰/۴ (دستغیلة ۹۲۱) الواقدی (دہلوزن) ۴۱۶۔ اور ابن سعد ۱۲۷/۲ کا نوٹ۔

۲۵۸۔ الفہرست ۹۸

۲۵۹۔ ابن سعد ۲ ق ۵۰/۲ سطر ۱۲ تا ۵۱ اور سطر ۲۳

۲۶۰۔ تحقیق کرمیر ۱۳۰۔ الواقدی ایک خبر میں جو ابن سعد (۶/۴) کے یہاں موجود ہے العباس کی گرفتاری کا بیان کرتا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو :

Noldeke in the Z.D.M.G. Vol. 52, p. 21 seq.

(یعنی مضمون نولڈکے در مجلہ جماعت مستشرقین جرمنی جلد ۵۲، صفحہ ۲۱ و ما بعد)

۲۶۱۔ ابن سعد ۴ ق ۲۱/۱ نیز

CAETANI : Annali dell' Islam, Anno 20, pp. 264, 266, 341.

(یعنی کیتانی : خویات اسلام، سنہ ۲۰، صفحہ ۲۶۳ و ۲۶۶ و ۳۴۱)

IBN SA'D : Biographien Muhammads seiner gefahrten und ۲۶۲  
der spateren Trager des Islams bis zum 230 der  
Flucht, 19 Vols. Leiden, E.J. Brill, 1904-28.

(یعنی ابن سعد : تراجم محمد و الصحابة و التابعین تا سال ۲۳۰ھ - ۱۹ جلدیں - اسی جے بریل)

لائیدن - ۴ - ۱۹۰۶ تا - ۱۹۲۸)

LOTH (Otto) : Das Classenbuch des Ibn Sa'd, Leipzig, 1869. ۲۶۱

(یعنی لوتھ : طبقات ابن سعد، لیپزگ ۱۸۶۹ء)

۲۶۱۔ ابن سعد ۴ ق ۲/۹۹

۲۶۱۔ ابن سعد ۵/۳۱۴ "ولکنتہ (ابا علقمہ الفراءدی) عمر حنی نقیناۃ سنۃ تسع و ثمانین و مئۃ بالمئدیۃ" (مگر ابو علقمہ الفراءدی زندہ رہا، یہاں تک کہ ہم اس سے ۴۸۹ء میں دینے میں لے گئے۔)

۳۶۱۔ ابن سعد ۴ ق ۲/۹۹۔ البلاذری فتوح ۳۱۹ میں ہے کہ یہ بنو ہاشم کے مرنے لگے۔

۴۶۷۔ ابن حجر ۲/۲۲۲

۴۶۸۔ ابن سعد ۵/۲۲۱

۴۶۹۔ ابن خلکان ۱/۶۳۳

۴۷۰۔ الفہرست (تحقیق فلوہل) ۹۹

۴۷۱۔ LOTH (Otto) : Das Classenbuch des Ibn Sa'd Leipzig, 1869.  
(یعنی ادلو لوتھ : طبقات ابن سعد، صفحہ ۲۵ و ما بعد)

۴۷۲۔ NOLDEKE-SCHWALLY : Geschichte des 'Qurans' Vol. II, p. 135.  
(یعنی نولڈک شوالی : تاریخ القرآن - ۲/۱۳۵)

۴۷۳۔ ابن سعد ۱/۲۲-۲۱

۴۷۴۔ ابن سعد ۲/۱

۴۷۵۔ دیکھو زخاؤ : مقدمہ ابن سعد، جلد سوم صفحہ (XXVII)

ہوردوئس : مقدمہ ابن سعد، جلد سوم ۲ صفحہ (V) و ما بعد

SACHAU : Studien p. 32 seq.

(یعنی زخاؤ : دراسات ۳۲ و ما بعد)

De GOEJE : Z.D.M.G. Vol. 57, p. 379.

یعنی مضمون دی غویہ در مجلہ مستشرقین جرمنی جلد ۵۷ صفحہ ۳۷۹

RECKENDORF : in Orientalistische Literaturzeitung, 1923, p. 352.

یعنی رکنہ رورف در صحیفہ آداب شرقیہ، ۲۳ ۱۹۲۳ صفحہ ۳۵۱

Z.D.M.G. Vol. 23, p. 393 seq. ۴۷۶

یعنی مجلہ جامعہ مستشرقین جرمنی، جلد ۲۳، صفحہ ۵۹۳ و ما بعد۔

۴۷۷۔ یہ السیرۃ الجلیلیہ کے مؤلف علی بن برہان الدین الجلی ہیں۔ (عین نقار)

# شریعت اور اس کا قانون

پروفیسر طاہر محمود

مسلم پرنسپل لائسنس قانون شریعت میں اصلاح کا مسئلہ گذشتہ چند برسوں سے تقریری  
یہ غور و فکر کا سرگرم موضوع بنا ہوا ہے۔ اس سلسلے میں مختلف مکاتب فکر کی طرف  
بہت کچھ کہا اور لکھا جا چکا ہے۔ علماء اور ماہرین قانون جدید، عوام اور خواص،  
مذہب غیر مسلم، دارالعلوم دیوبند کے اساتذہ کے جیسے دیندار بزرگ اور مجھ جیسے گنہگار  
ادارہ سب ہی نے اس معاملے میں بیداری دکھائی ہے۔ اگرچہ انداز فکر اور مطلع نظر  
من اصحاب و طبقات کا الگ الگ رہا ہے۔ ناچیز نے بھی اس موضوع پر بہت  
سوچ بچار اور دوسروں سے تبادلہ خیال کیا ہے۔ میرا نتیجہ فکر بڑی حد تک میری  
بوں اور مقالات کی شکل میں منظر عام پر آ چکا ہے۔ آج کی اس مختصر گفتگو میں  
میں مسئلے کے دو پہلوؤں کا ذکر کروں گا۔ ایک یہ کہ قانون شریعت کی نوعیت کیا ہے۔  
سے یہ کہ اس قانون میں اصلاح سے نفس شریعت پر کیا اثرات مترتب ہوں گے۔  
قانون شریعت کے مسائل بالتفصیل نہ تو قرآن کریم میں مذکور ہیں اور نہ احادیث  
ائمہ مستند روایت ہے کہ حضرت معاذ بن جبل کو جب رسول اللہ نے کسی علاقے کا

بیج مقرر کیا تو پر دانہ تقرری دیتے وقت سوال فرمایا کہ "معاذ مقدمات کا فیصلہ کیسے کرو گے؟" انھوں نے عرض کیا: "قرآنی احکام کے مطابق یا رسول اللہ" فرمایا "اگر کسی مسئلے کا حل قرآن میں نہ ملا تو؟" معاذ بولے "پھر میں سنت نبوی کے مطابق فیصلہ کروں گا۔" پھر فرمایا کہ "اگر سنت میں بھی حل نہ ملا تب کیا کرو گے؟" عرض کیا: "یا رسول اللہ اس سنت میں میں اپنی عقل و فہم کا استعمال کروں گا۔" اور پھر نبی نے معاذ کے جواب پر اپنی کامل منظوری کی مہر لگا دی۔ اس روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کی کتاب اور پیغمبر کی سنت دونوں نے خود کو چند بنیادی باتوں تک محدود رکھ کر ایک مفصل و منظم عائلی قانون کی تدوین کا کام امت کے بزرگوں پر چھوڑ دیا تھا۔ چنانچہ پیغمبر اسلام کی وفات کے بعد کی ابتدائی چند صدیوں میں دنیا کے مختلف حصوں میں رہنے والے فقہاء و اماموں نے شرعی قانون کی تفصیلات مرتب کر ڈالیں۔ اس کام کے لیے ان بزرگوں نے اصول فقہ مرتب کیے اور قانون سازی کے مختلف طریقوں کو فروغ دیا۔ ان طریقوں میں سے ایک طریقہ "اجماع" تھا یعنی فقہاء وقت کا کسی مسئلہ پر باہم اتفاق۔ دوسرا طریقہ قیاس تھا یعنی ایک طے شدہ مسئلے کی روشنی میں دوسرا مسئلہ طے کرنا۔ قیاس کے تحت امتحان "استدلال" "مصالح المرسله" وغیرہ قانون سازی کے متعدد ثانوی ماخذ متعین کیے گئے۔ اور پھر جلد ہی دنیا نے دیکھا کہ شریعت کے قانون نے ایک ایسی منظم اور مدون شکل اختیار کر لی جس کی مثال اُس وقت کی اقوام عالم میں نہیں مل سکتی تھی۔ لیکن قدرتی بات تھی کہ قانونِ شریعت کی تدوین پوری دنیا سے اسلام میں بعینہ یکساں نہیں ہوئی۔ بنیادی طور پر قرآن و سنت سے مستنبط ہونے کے باوجود اس قانون کی تفصیلات نے مختلف شکلیں اختیار کیں۔ اس صورت حال کی مختلف وجوہ تھیں۔ ایک وجہ یہ تھی کہ مختلف فقہاء نے قانون کے مرتب کرنے میں مختلف اصول پیش نظر رکھے۔ بعض نے قیاس کو خاص اہمیت دی اور بعض نے اسے بالکل نظر انداز کیا۔ جن بزرگوں نے اصول قیاس سے کام لیا انھوں نے بھی اس کا استعمال الگ الگ طریقوں سے کیا۔ چنانچہ یہ ظاہر ہے کہ ان سب فقہاء کے مرتب کیے ہوئے قوانین بالکل یکساں نہیں ہو سکتے تھے۔

اختلاف کی دوسری وجہ یہ تھی کہ یہ فقہاء دنیا کے مختلف حصوں میں رہتے تھے، کوئی ہاڑ میں تھا، کوئی عراق میں، کوئی مصر میں اور کوئی شام میں، کوئی اندلس میں، کوئی بخارا میں۔ ان مقامات کی تاریخ الگ تھی، جغرافیہ الگ تھا۔ سماجی اور معاشی حالات جدا گانہ تھے، طور طریقے، عادات و اطوار مختلف تھے۔ غرض یہ کہ مختلف علاقوں میں رہنے والے ہمارے کرام کو مختلف حالات اور مختلف مسائل درپیش تھے۔ لہذا ان کے انداز فکر اور نتیجہ زدوں میں اختلاف ہونا لازمی ہی تھا۔

اس صورت حال کی ایک اور وجہ مسلمانوں کے سیاسی اختلافات تھے جو رسول مقبولؐ وفات کے فوراً بعد خلافت کے معاملے میں پیدا ہو گئے تھے۔ ان اختلافات نے گے چل کر مسلمانوں کو سنی، شیعہ اور بعض اور چھوٹے بڑے فرقوں میں تقسیم کر دیا تھا جنہوں نے تلف فقہاء اور اماموں کی پیروی کرنا شروع کر دی تھی۔ مختصر یہ کہ ابتداء اسلام ہی قانون شریعت کے مختلف مکتب یا مسلک بن گئے تھے جو آج قانون کی زبان فقہ کے ”مذہب یا اسکول“ کہلاتے ہیں۔ شرعی قانون کے دائرے میں مزید اختلاف نے گور دکنے کے لیے تاریخ اسلام کی چوتھی پانچویں صدی میں مسلمانوں نے عام طور جہاد کا دوازدہ بند کر دیا اور جو مذہب فقہ اس وقت تک قائم ہو چکے تھے ان میں کسی نہ کسی کو کلیتہً اپنا لیا۔ یہ وقت تھا جب کہ سنی مسلمانوں میں فقہ کے مذہب اربعہ، شافعی، مالکی اور حنبلی معروف ہو چکے تھے اور شیعہ مسلمانوں میں اثنا عشری، زیدی، اسماعیلی مذہب مقبولیت حاصل کر رہے تھے۔ مذہب فقہ کی یہ تقسیم اب تک چلی آ رہی ہے۔

دنیا کی موجودہ جغرافیائی تقسیم کے مطابق دیکھا جائے تو روس، چین، ترکی، افغانستان، شام اور بہت سے دوسرے ملکوں میں سنی مسلمانوں کی اکثریت نے حنفی قانون بنایا۔ تونس، الجزائر، مراکش، لبیا، ماریطانیہ اور شمالی افریقہ کے دیگر ممالک میں مالکی کا دور دورہ ہوا۔ مشرقی افریقہ اور انڈونیشیا، فلپائن، سری لنکا وغیرہ شافعی قانون کو مقبولیت حاصل ہوئی۔ سعودی عرب اور قطر میں حنبلی مذہب اور ایران

میں اثنا عشری مذہب کو سرکاری قانون کا درجہ ملا۔ شمالی چین میں اکثریت نے زیدی فقہ کا اہتمام کیا۔ برصغیر ہند، پاک و بنگلہ دیش میں سنی مسلمانوں کی اکثریت فقہ حنفی کی پیروی ہے اور باقی سنی شافعی مسلک پر کاربند ہیں۔ تینوں ملکوں کے شیعہ مسلمان بیشتر اثنا عشری فقہ کے پیرو ہیں لیکن چند مغربی صوبوں ہمارا مشرق، گجرات وغیرہ میں شیعہ اسماعیلی مسلک کی مختلف شاخوں کے پیرو بھی خاصی تعداد میں موجود ہیں جو کہ عرب عام میں خوب سے اور بوہرے کہلاتے ہیں آپ نے دیکھا کہ شریعت کا قانون مختلف شکلوں میں ہمارے سامنے ہے۔ ان سبھی مذاہب فقہ کی بنیاد قرآن و سنت کے احکام پر ہے۔ پھر بھی ان کی تفصیلات پر خاصے اختلافات ہیں۔ مثال کے طور پر طلاق ثلاثہ کے مسئلے کو لیجیے۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے تین مرتبہ ایک ہی سانس میں کہہ دے کہ میں نے تجھے طلاق دی یا یہ کہہ دے کہ میں نے تجھے تین طلاقیں دیں تو حنفی قانون میں یہ طلاق جائز ہے اور بائن شمار ہوتا ہے جس کے بعد شوہر نہ تو طلاق واپس لے سکتا ہے اور نہ اس عہدت سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے جب تک وہ کسی دوسرے شخص کے نکاح میں آکر اس سے طلاق نہ حاصل کر لے۔ اس کے مقابلے میں شیعہ قانون ایک وقت میں صرف ایک ہی طلاق کی اجازت دیتا ہے جو کہ پہلی اور دوسری مرتبہ واپس لی جاسکتی ہے۔ اسی طرح بیوی یا کسی اور قانونی وارث کے حق میں وصیت کرنا شیعہ قانون میں بالکل درست ہے جبکہ حنفی فقہ نے اس پر پابندی عائد کی ہے۔ مزید برآں حنفی اور شیعہ قوانین وراثت ایک دوسرے سے اس قدر مختلف ہیں جس کی تفصیل اس مختصر سی گفتگو میں بیان کرنا ممکن نہیں۔

یہ بات ملحوظ رہے کہ ان اختلافات کے باوجود سب مذاہب فقہ خواہ سنی ہوں یا شیعہ اپنے اپنے ماننے والوں کے نزدیک شریعت مقدسہ کا درجہ رکھتے ہیں اور ان میں کسی کو بھی اوروں سے کمتر نہیں کہا جاسکتا۔ یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ وغیرہ نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا تھا کہ صرف ان کا فقہ واجب التعمیل ہے بلکہ اس کے برعکس انہوں نے اپنے ماننے والوں پر تاکید کی کہ ہمارے بتائے ہوئے مسائل پر اسی صورت میں عمل کرو جب خود تحقیق اور اطمینان کر لو۔

آپ نے قوانین شریعت کی نوعیت کا کچھ اندازہ کر لیا۔ اب آج کی گفتگو کے دوسرے پہلو کی طرف آئیے۔ کچھ عرصے سے ہمارے وطن میں بعض لوگ یہ محسوس کرنے لگے ہیں کہ ملک کے بدلے ہوئے سماجی، معاشرتی، اقتصادی اور تمدنی حالات کے پیش نظر مروجہ پرنسپل میں بعض اصلاحات ہونی چاہئیں۔ اس سلسلے میں ایک سوال تو یہ ہے کہ جس چیز میں یہ لوگ ترمیم و اصلاح چاہتے ہیں وہ کیا ہے۔ مکمل شریعت؟ یا قانون شریعت کی کوئی خاص شکل؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ مطلوبہ تبدیلی کا شرعی قانون کی اصل نوعیت پر کیا اثر ہوگا۔ ان مسائل پر عوام کے ذہن صاف نہیں ہیں۔ دراصل جن چیز میں اصلاح کا مطالبہ کیا جا رہا ہے وہ اصل شریعت نہیں ہے بلکہ تعبیر شریعت کی چند مخصوص شکلیں بنی حنفی، اشاعری، شافعی اور اسماعیلی مذاہب فقہ کے بعض مخصوص مسائل جن پر بالاحاطہ غیر حالات صدیوں سے اس ملک میں عمل ہو رہا ہے۔ مجوزہ اصلاحات کا مقصد قرآن و سنت کے بنیادی احکام کو ترک کرنا نہیں ہے بلکہ بعض فقہوں کی رائج اوقات رائے سے ہٹ کر دوسرے فقہوں کی رائے کو اختیار کرنا ہے۔ ان اصلاحات کے جواز کی ضد خود قانون شریعت کے کسی نہ کسی مسلک مثلاً مالکی، حنبلی یا شافعی مذہب میں ملتی ہے۔ یہ ہے وہ پس منظر جس میں مشرق وسطیٰ کے اکثر مسلم ممالک نے گذشتہ نصف صدی پر پرنسپل لایں اصلاحات کی ہیں۔ ہمارے وطن کی طرح ان ممالک میں بھی یہ محسوس کیا یا کر پڑے ہوئے حالات کے پیش نظر مقامی طور پر مروجہ شرعی قانون کے بعض مسائل پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ چنانچہ ان میں سے بعض ملکوں نے کسی ایک مذہب فقہ کے کلی اتباع کو ترک کر کے تمام مذاہب اور بعض صورتوں میں ان کے علاوہ دوسرے نیز فقہوں کے اجتہادی اقوال کو منسلک رکھ کر شرعی قانون کی از سر نو تدوین کی ہے۔ ۱۹۶۷ء اور ۱۹۶۸ء کے درمیان مصر، سوڈان، اردن، شام، عراق، تونس، مراکش، الجزائر، ایران اور جنوبی یمن کے بعض حصوں میں وقتاً فوقتاً نافذ کیے جانے والے اصلاحی قوانین سب اسی طور پر تیار کئے گئے ہیں۔ وقت اتنا نہیں ہے کہ ان اصلاحی قوانین کی پیمائش بتائی جائے مختصر مزن لیجئے کہ ان اصلاحات کے نتیجے میں شدید ضرورت کے بغیر



اور بیویوں کے درمیان مساوی سلوک پر قدرت رکھنے کے باوجود ایک سے زیادہ نکاح کرنے پر سخت پابندیاں عائد کر دی گئی ہیں۔ مردوں کی طرف سے یک طرفہ طلاق کے حق کے بجا استعمال کے امکانات یا تو بالکل ختم کر دیے گئے ہیں یا ان پر سخت کنٹرول عائد کیا گیا ہے۔ تمام مسلمان عورتوں کے لیے، خواہ وہ فقہ کے کسی بھی مذہب کی پیروہوں، مخصوص حالات میں فیسخ نکاح کے مواقع فراہم کیے گئے ہیں اور مردوں کو اس کا حق دیا گیا ہے کہ اپنے بعض قریبی اعزاً مثلاً یتیم بچوں وغیرہ کو اپنی جائداد میں سے حصہ دیں۔ اور یہ سب کچھ قرآن اور سنت کے دائرے کے اندر احکام شریعت کی اس تعبیر کے مطابق کیا گیا ہے جس کے لیے کسی مذہب فقہ یا کسی جید فقیہ کی سند موجود ہے۔

میری آج کی اس گفتگو کا خلاصہ اور لب لباب یہ ہے کہ جس قانون کو ہم شریعت کہتے ہیں اس کی عظمت سے نہ کسی مسلمان کو انکار ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ قانون ہرگز جامد یا تنگ نظر نہیں ہے۔ اس میں اس قدر وسعت اور گنجائش ہے کہ آج ایک ہزار سال سے کہیں زاید کی طویل مدت گزر جانے کے بعد بھی دنیا کے کسی گوشے میں بھی رہنے والے مسلمان اپنے مقامی حالات سے پیدا ہونے والی مشکلوں کا حل نکال سکتے ہیں۔

(آل انڈیا ریڈیو کے شکریے کے ساتھ)

# تبصرہ

نثار احمد فاروقی صاحب

## امریکہ کے کالے مسلمان

مصحف ، ڈاکٹر مشیر الحق

ضخامت : ۱۰۳ صفحات - سائز ۲۰x۳۰ طبع اول - مارچ ۱۹۷۲ء

ناشر : مکتبہ جامعہ ملیٹہ - جامعہ نگر - نئی دہلی ۲۵

قیمت : دو روپیہ

زیر نظر کتاب میں، جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے، امریکہ کے کالے مسلمانوں کا تعارف کرایا گیا ہے۔ اس میں پانچ ابواب ہیں: "کالی قومیت"، "کالا ایمان"، "کالا اسلام"، "کالے لوگ" اور "کالا دین"۔

امریکہ کے کالے مسلمانوں کے بارے میں بہت ہی کم لکھا گیا ہے۔ اردو میں تو سرے سے کوئی کتاب یا مضمون نہیں ہے۔ اس لحاظ سے یہ اردو زبان میں اس موضوع پر پہلی اہم مضمون کتاب ہے۔

کتاب کے مصنف ڈاکٹر مشیر الحق سے "اسلام اور عصر جدید" کے قارئین بخوبی واقف ہیں۔ انھوں نے ندوۃ العلماء لکھنؤ، جامعہ ملیہ دہلی اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں عربی اور اسلامیات کی تعلیم حاصل کی ہے۔ اس کے بعد انھیں تحقیقات اسلامیہ کے اہم مرکز "انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز" میک گل، مانٹریال (کینیڈا) میں چھ سال تک (۶۷-۱۹۶۱) قیام کر کے تحقیق کی تربیت حاصل کرنے کا موقع بھی ملا ہے۔ میک گل سے واپس آکر وہ انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ایڈوانس اسٹڈیز شملہ میں بحیثیت فیلو کام کرتے رہے ہیں اور یہاں انھوں نے اپنی کتاب "اسلام ان سکولر انڈیا" لکھی جو اسی سال شائع ہو چکی ہے۔ حال ہی میں (مارچ ۱۹۷۳) وہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے شعبہ ویسٹ ایشین اسٹڈیز میں ریڈر مقرر ہو گئے ہیں۔

ڈاکٹر مشیر الحق کی تحریروں میں مواد کا احاطہ اور ضبط و تنظیم کا رجحان نمایاں ہوتا ہے۔ معہذا وہ شگفتہ اور دل نشیں انداز میں لکھتے ہیں چنانچہ اس کتاب میں بھی داستان کا سا لطف پیدا ہو گیا ہے۔

ان کا رویہ بھی مناظرانہ یا جانب دارانہ نہیں ہے؛ وہ حقائق کو اس ترتیب سے پیش کرنا چاہتے ہیں کہ دلائل خود مضمون سے پیدا ہوں، انھیں باہر سے دلا کر نہ کرنا پڑے۔ اس کتاب کو پڑھ کر بھی یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ خود مصنف ان کالے مسلمانوں سے کوئی ذاتی تعصب رکھتا ہے۔

لیکن ایک امکان یہ ہے کہ ڈاکٹر مشیر الحق نے جن انگریزی کتابوں سے استفادہ کیا ہے ان کے مصنفین کا مقصد ہی کالے مسلمانوں کی صورت کو بگاڑ کر پیش کرنا رہا ہو کیونکہ خود مشیر الحق صاحب کو اس تحریک کے رہنماؤں سے ملنے یا ذاتی طور پر مستند معلومات حاصل کرنے کے مواقع نہیں ملے ہیں۔

تقریباً تمام مذاہب کی تاریخ میں اس کی شہادت ملتی ہے کہ زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں نئے فرقے اور شاخیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ ان فرقوں کے وجود میں آنے کے متعدد اسباب ہوتے ہیں۔ کبھی تو یہ بنیادی عقائد میں فلسفیانہ موٹگائیاں کرنے سے پیدا ہوتی ہیں

(جیسے معتزلہ) کبھی سیاسی حالات انہیں معرض وجود میں لاتے ہیں (جیسے خوارج) کبھی دوسرے مذاہب اور قومیتوں سے میل جول بھی کسی نئی شلخ کے پھٹنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تاریخی حالات یا جغرافی شرائط بھی عقائد میں فروعی تبدیلیاں پیدا کر کے کسی نئے فرقے کو جنم دے سکتے ہیں۔ کالے مسلمانوں کا فرقہ بھی مخصوص سماجی اور جغرافی حالات سے وجود میں آیا ہے۔

فرقہ اسلامی کے موضوع پر متعدد کتابیں پہلے بھی لکھی گئی ہیں۔ قدیم کتابوں میں شہرستانی کی 'الملل والنحل' خاصی معروف ہے۔ عہد حاضر میں بھی معتزلہ، اشاعہ، خوارج، خلیفہ، قادیانی وغیرہ فرقوں پر جداگانہ کتابیں لکھی گئی ہیں لیکن ان میں زیادہ تر 'رد و قدح' کا انداز پایا جاتا ہے۔ مردضیٰ اور منطقی مطالعہ کا فقدان ہے۔ عہد حاضر کے علمی اور تنقیدی معیاروں کے مطابق کسی تحریک کو اس کے صحیح Perspective اور بیاں و سباق میں سمجھنا اور اس کی معرفت تائید حاصل کرنا ممکن ہی نہیں تا وقتیکہ اسے ہمدردی کی نگاہ سے دیکھا جائے۔ اس "ہمدردی" کا مفہوم لازماً اس سے اتفاق کرنا ہی نہیں ہوتا۔ یہ اتنا لطیف نکتہ ہے کہ اسے سمجھنا آسان ہے اور سمجھنا مشکل ہے۔ اس کتاب کا مطالعہ کرنے والے کے ذہن میں یہ سوال ضرور پیدا ہو گا کہ "یہ کالے مسلمان" دائرہ اسلام سے خارج ہیں یا نہیں۔ کیا ہم انہیں متعدد اسلامی فرقوں میں سے ایک سمجھیں۔ یا وہ محض نام کے مسلمان ہیں، اور ان کا اس اسلام سے کچھ سروکار نہیں جو ہمارے علماء کے نزدیک حضرت آدم سے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم تک بیت و رسالت کی ایک مسلسل اور مربوط تاریخ اپنی پشت پر رکھتا ہے اور جس کی آخری سالی کتاب "قرآن" ہے؟

چند سال قبل لاہور میں قادیانیوں کے خلاف فسادات کی آگ بھڑک مٹھی تھی اور حکومت پاکستان نے جسٹس محمد منیر کی صدارت میں ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر کیا تھا جس کے سامنے پاکستان کے ہر مسلک کے علماء و دین نے شہادتیں قلمبند کرانی فیس کمیشن کا مقصد یہ جاننا تھا کہ "مسلمان" کون ہے؟ اس کی بنیادی اور

متفق علیہ تعریف کیا ہوگی۔ جن علماء نے کیشن کے سامنے بیانات دیے وہ اسے متخالف اور متقاطع تھے کہ ان کی روشنی میں کوئی بھی "مسلمان" کی تعریف پر پورا نہیں اُتر سکتا تھا۔

دوسری طرف وہ مشہور روایت ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوہریرہ سے فرمایا: جَاؤْ اَعْلَانْ کَرْدُو "مَنْ قَالَ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ، فَدَخَلَ الْجَنَّةَ" حضرت عمر نے انھیں جبراً اس اعلان سے باز رکھا اور حضور رسالت میں یہ تاویل پیش کی کہ اس اعلان سے مطمئن ہو کر لوگ "عل" کی طرف سے غافل ہو جائیں گے۔

کالے مسلمانوں کا یہ فرقہ صرف امریکہ تک محدود ہے، اور اپنی بہت دل چسپ تاریخ رکھتا ہے۔ امریکہ میں تقریباً دو کروڑ حبشی النسل لوگ آباد ہیں جن کے آباء و اجداد افریقہ سے غلام بنا کر لائے گئے تھے۔ یہ اگرچہ امریکہ کے شہری ہیں اور وہاں کے دستور میں ان کے حقوق کی ضمانتیں موجود ہیں مگر یہ سفید فام نسل کے سماج میں پوری طرح مدغم نہیں ہو سکے ہیں۔ اس لیے انھوں نے رنگ کی بنیاد پر اپنی "کالی قومیت" الگ ہی بنالی ہے۔ ان میں سے اکثریت کا مذہب عیسائی تھا مگر آہستہ آہستہ یہ اسلام کی طرف آرہے ہیں۔ افریقہ کو آج بھی اپنا "وطنِ اصلی" سمجھتے ہیں اور ہر اس چیز سے محبت کرتے ہیں جس کا افریقہ سے کچھ رشتہ ہو۔ رنگ کا یہ امتیاز ہی انھیں اسلام کی طرف لایا ہے۔ اب ان کا خانہ جنگی مطالبہ یہ بھی ہے کہ امریکی سر زمین ہی کا ایک حصہ انھیں "ہوم لینڈ" کے طور پر ملنا چاہیے۔

کالے مسلمانوں کے عقائد اور تصورات بھی دل چسپ ہیں۔ اُن کے ایک روحانی باپ نے کہا تھا "خدا مجھ میں ہے اور میں سیاہ فام ہوں" اس لیے خدا بھی سیاہ فام ہے اس لیے ثابت ہوا کہ سیاہ رنگ دوسرے تمام رنگوں سے برتر ہے۔ شاید اس "روحانی باپ" کو یہ علم نہ ہو گا کہ مقاماتِ سلوک کے مشاہدے میں صوفیہ بھی "ذاتِ بحت" کی تجلی کو سیاہ بتاتے ہیں۔ یعنی مشاہدے کی آخری منزل پر سوائے تاریکی کے کچھ نظر نہیں آتا۔ اور جدید سائنس بھی یہ کہتی ہے کہ نور کا منتہا ظلمت ہے۔

کالے مسلمانوں کی تحریک زیادہ قدیم نہیں ہے۔ سب سے پہلے نوبل دریوٹلی (۱۸۸۶-۱۹۳۹) نے حبشیوں کو ان کے "اصلی مذہب" یعنی اسلام کی دعوت دی تھی۔ اس کا کہنا تھا کہ امریکہ کے حبشی افسل باشندے صرف اسلام کے پلیٹ فارم ہی پر متحد ہو سکتے ہیں۔ ان امریکی حبشیوں کے دوسرے لیڈر مارکس گریوی (۱۹۳۰-۱۹۸۴) تھے۔ انھوں نے حبشیوں کو ان کے وطن اصلی واپس چلنے کی دعوت بھی دی تھی اور ایک بین الاقوامی کانگریس بھی بلائی تھی جس نے انھیں "جمہوریہ افریقہ" کا صدر بھی منتخب کیا تھا۔

تیسری اہم شخصیت فرد محمد (ف ۱۹۳۴ء) کی تھی جس نے کالی قومیت کی تحریک کو روغ دیا۔ اس نے ابتداءے آفرینش کے بارے میں جو تھیوری پیش کی ہے وہ بہت لچپ ہے (ص ۲۶-۲۹) اُس کے مطابق مکہ سے تقریباً بیس میل دور موسیٰ کی پیدائش ہے لگ بھگ دو ہزار برس پہلے ایک مشہور سائنس دان 'یعقوب نامی' نے انسانی جسم کے یوں میں تبدیلی کر کے سفید فام نسل بنائی تھی مگر "جس خلیہ کو مردہ کر کے اُس نے رنگ میں بدلی پیدا کی تھی وہی خلیہ درحقیقت "احساس جیا" پیدا کرتا تھا۔ جب وہ خلیہ ہی نہیں رہا سفید نسل میں مشرم و حیا کا احساس کہاں سے پیدا ہوتا؟"

فرد محمد کا کہنا تھا کہ اسلام صرف حبشیوں کے لیے ہے۔ سفید فام لوگ اس سے روم ہی رہیں گے۔ فرد محمد ۱۹۳۴ء میں پُر اسرار طور پر غائب ہو گئے تھے اور ان کے بعد جامعہ نے کالے مسلمانوں کی قیادت سنبھال لی تھی۔

ایلیجا محمد (ولادت ۱۸۹۷ء) کا نام فرد محمد نے ایجا کریم رکھا تھا۔ انھوں نے بعد میں اپنا نام تبدیل کیا۔ ڈاکٹر مشیر الحق کا خیال ہے کہ اُن کی تحریک میں محمد رسول اللہؐ کی شخصیت بالکل پس پردہ ہے پھر بھی امریکہ کا کالا مسلمان لالہ اللہ محمد رسول اللہؐ کا ورد مانتا ہے اور غالباً ایلیجا محمد کی وجہ سے اس کے ذہن میں یہ سوال بھی نہیں اُٹھتا کہ مگر کے بعد یہ محمد رسول اللہؐ کون ہیں؟" (ص ۳۶)

کالے مسلمانوں کی عبادت کا طریقہ اور شعائر کسی کو معلوم نہیں کیونکہ وہ اپنی عبادت گاہ کسی غیر حبشی کو داخل نہیں ہونے دیتے۔ وہ عربی زبان پڑھتے ہیں اور مکہ کو اپنا مذہبی

مرکز بھی ملتے ہیں۔ بعض (گو بہت کم) حج کرنے بھی جاتے ہیں۔ زکوٰۃ اُن کے یہاں نہ من  
پابندی سے ادا ہوتی ہے بلکہ اس میں وہ ڈھائی فیصد کی خاص شرح سے کچھ زیادہ ہی  
ادا کرتے ہیں۔ سب اہم بات یہ کہ ”الیجا کے ہاتھ میں ہاتھ دیتے ہی امریکی حبشی کی کایا  
پلٹ ہو جاتی ہے اور وہ ایک مثالی کردار کا حامل بن جاتا ہے۔“ اس کی تفصیل کتاب میں  
بتائی گئی ہے کہ الیجا کا اصلاحی طریقہ کیا ہے اور وہ اخلاقی سدھار کس طرح کرتے ہیں۔  
امریکہ کے یہ سلمان اللہ، انبیاء، قرآن، جزا و سزا، یوم قیامت، جنت و جہنم  
کے قائل ہیں۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کو فرض سمجھتے ہیں۔ قرآنی اوامر و نواہی کو جزو مذہب  
مانتے ہیں لیکن ان تمام باتوں کو جس انداز سے پیش کرتے ہیں اُس کی وجہ سے امریکی  
حبشیوں کو عیسائیت کا لبادہ اتار کر اسلامی پیر بن زیب تن کرنے میں ذرا بھی ہچکچاہٹ  
نہیں ہوتی۔

مصنف نے ان کے عقائد و تصورات اور تحریک کی اجتماعی نوعیت اور سرگرمیوں کے  
بارے میں ممکن حد تک تفصیل سے دل چسپ معلومات یکجا کر دی ہیں اور خود یہ فیصلہ صادر  
نہیں کیا ہے کہ انھیں ”دائرۃ اسلام“ سے خارج سمجھا جائے یا وہ بھی بہتر (۲) روایتی  
فروں میں سے ایک فرقہ شمار ہوں گے۔ ہمارا خیال ہے کہ اس فیصلے کا معلق رہنا ہی  
اچھا ہے۔

## آئیتِ مسلمہ کی رہنمائی: حضرت عمرؓ کی تعلیمات میں

مصنف: محمد تقی صاحب امینی

ضخامت: ۱۰۴ صفحات، سائز ۲۰×۳۰، طبع اول۔ نومبر ۱۹۷۲ء

ناشر: ادارہ احتساب۔ امینی منزل۔ دودھ پور۔ علی گڑھ۔

قیمت: دو روپیہ۔

مولانا محمد تقی صاحب امینی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں شعبہٴ دینیات کے ناظم ہیں اور  
علوم اسلامیہ سے گہری وابستگی رکھتے ہیں۔ انھوں نے گزشتہ برسوں میں بعض اہم موضوعات

پر کتابیں اور مضامین لکھے ہیں۔ عصر جدید میں جو مسائل پیدا ہو رہے ہیں ان کا حل اسلامی تعلیمات میں موجود ہے یا نہیں؟ موجودہ تہذیب کے چیلنج کو اسلام کس حد تک قبول کر سکتا ہے؟ شریعت اسلامی میں حالات و ظروف کی رعایت ملتی ہے یا نہیں؟ یہ موضوعات جن سے ہمہ برا ہونے کے لیے متوازن عصری آگہی اور اسلامی تعلیمات سے عالمانہ واقفیت دونوں ضروری ہیں ان کی علمی کاوشوں کا محور رہے ہیں۔

زیر نظر کتاب میں انہوں نے قدیم مآخذ سے متعدد اقتباسات فراہم کر کے انہیں بارہ عنوانوں میں تقسیم کیا ہے اور کتاب کا بنیادی موضوع یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی تعلیمات میں امت مسلمہ کے موجودہ مسائل کا حل اور ایک مثالی اسلامی معاشرے کا نودہ موجود ہے۔

اس بارے میں یہ ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ حضرت عمرؓ نہایت ممتاز اصحابِ رسول میں سے ہیں۔ رسالتِ آت نے خود ان کے اسلام کی دعا مانگی تھی۔ پھر وہ حضرت ابوبکر کے بعد منصبِ خلافت کے آئین بھی رہے۔ صدر اسلام میں خلیفۃ المسلمین کی حیثیت صرف سربراہِ حکومت کی نہیں تھی بلکہ وہ واضح قانون بھی ہوتا تھا اور قرآن کی رو سے اللہ اور رسول کی اطاعت کے بعد "اولوالامر" کی اطاعت بھی واجب ہے پھر حضرت عمرؓ کے زمانے میں اسلام کی توسیع ہو رہی تھی، بہت سے نئے مسائل سامنے آ رہے تھے پھر بھی اسلامی معاشرے میں وہ پیچیدگیاں پیدا نہیں ہوئی تھیں جو عرب و عجم کی سرحدیں ٹوٹ جانے کے بعد مثلاً عجاسیوں کے جدید اقتدار میں پیدا ہوئیں۔

علاوہ بریں خلافتِ راشدہ کے نظامِ حکومت کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ دینی اور دنیاوی کا حق کی ذمہ داری خود حکومت قبول کرتی تھی۔ اس کے پاس بیت المال بھی تھا جیسے حوائی خزانہ سمجھا جاتا تھا اور (جدید ترین مفہوم میں نہ سہی) ہر بالغ مرد کو عسکری تربیت بھی حاصل تھی۔ معاشرے کے جتنے افراد تھے وہ کسی وقت بھی باقاعدہ فوج میں تبدیل ہو سکتے تھے۔ مسلمان چونکہ ایک مقصد اور ایک نصب العین کے لیے جہاد کرتے تھے اور اپنی غائبی تعلیمات کے نفاذ کے واسطے جو قوت دکا رہے اسے حاصل کرنے کو زمین فتح کرتے اور اپنی حکومت قائم کرتے تھے، اس لیے فطری طور پر کسی غیر مسلم کو اس مقصد سے اختلافات



ہو سکتا تھا۔ یا وہ اسلامی حکومت میں رہ کر بدولی اور منافقت کی زندگی گزارنے پر مجبور ہو سکتا تھا اس لیے خلافت اسلامیہ نے جبری بھرتی کا قانون نافذ نہیں کیا، اپنے مقصد سے اختلاف کرنے والوں کی "وفا داریوں" کے ثبوت مانگے، بلکہ جنگی خدمات کے عوض ایک ٹیکس مقرر کر دیا جسے "جزیہ" کہتے ہیں اور اس ٹیکس کے ادا کرنے والوں کو "ذمی" کی حیثیت دے دی۔ اس طرح پورا اسلامی معاشرہ اور اس کے ساتھ غیر مسلم سماج بھی حکومت وقت کی براہ راست نگرانی میں آ گیا۔

آج وہ سب حالات نہیں ہیں۔ نہ ان کے واپس آنے کا خواب دیکھا جاسکتا ہے۔ اجتہاد کا دروازہ کئی صدیوں سے بند پڑا ہے اور اتنا زنگ خوردہ ہو چکا ہے کہ اگر اب اسے کھولنے کی کوشش بھی کی جائے تو دردِ دیوار کے دیوارِ درد ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ مسلمانوں میں زکوٰۃ اور صدقات کا کوئی مرکزی خزانہ نہیں ہے، نہ انھیں لازمی طور پر وصول کرنے والی مرکزی طاقت ہے۔ ہمارے پاس یہ بھی اعداد و شمار نہیں ہیں کہ مسلمانوں کی موجودہ آبادی میں کس کی آمدنی کیا ہے؟ کس پر زکوٰۃ اور دوسرے صدقات واجب ہیں اور ان کا کتنا حصہ واقعی ادا ہوتا ہے؟

ان حالات میں حضرت عمرؓ ہی پر کیا موقوف ہے۔ کسی بھی مصلح کی تعلیمات صرف کتابوں میں محفوظ رہ سکتی ہیں، یا مطالعہ کا اچھا موضوع اور عبرت و موعظہ کا بہترین نمونہ بن سکتی ہیں، لیکن اگر انھیں ردِ عمل لایا جائے تو ان کا نفاذ کس طرح ہو گا؟ یہ بتانا بہت مشکل ہے اور فاضل مصنف نے بھی اسی پہلو پر گفتگو نہیں کی ہے، ان میں بہت سی اصلاحات وہ ہیں جن کا تعلق انفرادی اصلاحِ اخلاق یا ہدایتِ یابی سے ہے لیکن سب سے زیادہ اہمیت ان اصلاحوں کی ہے جنھیں نافذ کرنے کے لیے قوتِ نافذ

Execution Power ضروری ہے، جیسا کہ خود حضرت عمرؓ نے ابو موسیٰ الاشجری

کے نام اپنے ایک خط میں لکھا تھا: "لَا يَنْفَعُ تَكْمُلُهُمْ حَتَّى لَا نَفِذَ لَهُ" (حق و انصاف کی محض باتیں کرنا بے سود ہے اگر ان کا نفاذ نہ ہو سکے) مثلاً حضرت عمرؓ نے عام مسلمانوں کو قاتل تو ہایاؤ نہیں رکھنے دی، یا عورتوں کے چہر کی ایک حد مقرر کر دی، یا عیسائی اور یہودی

عورتوں سے نکاح کرنے کی ممانعت کر دی، وغیرہ۔ ان باتوں پر انفرادی ہدایت یا بی کے تحت تو آج بھی کوئی عمل پیرا ہو سکتا ہے، مگر اجتماعی نفاذ کی صورت مشکل نظر آتی ہے۔  
ہیں اپنے ہمسایہ ملک پاکستان پر نظر ڈالنی چاہیے جسے اس فریب کے ساتھ بنوایا گیا تھا کہ  
ہاں قرآن کی حکومت ہوگی۔ بظاہر یہ بات کتنی آسان اور سہل العمل تھی لیکن وہاں کے  
انوں سازوں میں چوتھائی صدی کی جنگ وجدل کے بعد بھی کوئی خوشگوار نتیجہ سامنے نہیں  
ہے۔ یہ بظاہر غیر متعلق اشارے میں نے اس لیے کیے ہیں کہ پہلے تو یہی طے ہونا باقی ہے  
انت مسئلہ رہنمائی چاہتی بھی ہے یا نہیں؟ اگر چاہتی ہے تو وہ علوم جدیدہ کے پلیٹ فارم  
ے لے گی یا مذہبی رہنمائی کی ردایا تی صورت اس کی تمام جدید ضرورتوں میں بھی کفایت  
ے گی؟ کیا ایسی کوئی صورت ممکن ہوگی کہ مذہبی رہنما جدید ذہن کے عالموں سے اس  
نالی میں شرکت کرنا گوارا کر لیں؟

حضرت عمر کو قرآن کی شان نزول خوب معلوم تھی، اس لیے وہ جانتے تھے کہ قانون  
لیت لفظاً اور معناً دونوں طرح واجب العمل ہے مگر Spirit کو کن حالات  
Letter پر تفصیلت حاصل ہوگی، یہاں وہ خلیفہ وقت کی حیثیت سے اپنا  
بادا نڈ کرتے تھے۔ مثلاً مؤلفہ القلوب کا حصہ نقص صریح سے ثابت ہے مگر حضرت عمر نے  
یہ کہہ کر بند کر دیا تھا کہ اب اسلام طاقت ور ہو چکا ہے اور اسے کسی مخالفت کی تائید  
کی مد میں کچھ خرچ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

کتاب بہر حال دل چپ ہے۔ مولانا امینی نے اس موضوع پر بڑی کاوش سے مولود  
یا ہے اور اسے سلیقے سے مختلف عنوانوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ مگر کتاب میں چند اقتباسات  
اٹنی عنوانوں کے تحت اتنی بار دہرایا گیا ہے کہ ان کے ناگزیر ہونے کے باوجود یہ  
لراں گزرتی ہے۔



# دماغی

دماغی کام کرنے والے  
مثلاً طالب علم، موکیل،  
پروفیسر، صاحبانِ کِلئے  
ایک نایاب گفہ ہے

اس کے استعمال سے دماغی تھکن اور آنگھوں  
کی جلن ٹھیک ہو جاتی ہے۔



دماغی کام کرنے والے

غیر بھر کے لیے

# سٹیکارا

طاقت و تغذیہ  
اور

حی و توانائی کا سرچر



قدتی جڑی بوٹیوں اور دوائیوں  
پر کب کروری کوڈر کرتا ہے۔ صحت  
قوت بڑھاتا ہے اور ہر موسم، ہر  
سب کے لیے یکساں مفید ہے

بکھر دے

اسلام  
اور

عصر جدید

## مجلس ادارت

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (صدر)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی	پروفیسر محمد مجیب
مولانا امتیاز علی خاں عرشی	پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی
مالک رام صاحب	ڈاکٹر سید مقبول احمد
مولانا عبد السلام قدوائی	ڈاکٹر شیر الحق
ڈاکٹر سید عابد حسین (سکریٹری)	

## مدیر اعزاز

پروفیسر چارلس ایڈمز	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شمیل	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر ایسا ندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اطالی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	دہلی یونیورسٹی (امریکہ)

# اسلام اور عصر جدید

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمد حفیظ الدین

جامعہ ننگر نئی دہلی

# اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۵ جولائی ۱۹۷۳ء شماره ۳

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)  
پاکستان کے لیے بیس روپے  
دوسرے ملکوں کے لیے چار امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

مصلحتاً کاپیت

دفتر رسالہ : اسلام اور عصر جدید  
جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵

ٹیلی فون ۲۳۶۵ ۶۳

طالبہ و ناشر : محمد حنیف الدین

مبائیل، آئی۔ ایم۔ ایچ پریس لیمیٹڈ دہلی

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

## فہرست مضامین

- |     |                            |  |
|-----|----------------------------|--|
| ۵   | مدیر                       | ۱۔ درماں زرد ساند                        |
| ۱۳  | مولانا وحید الدین خاں      | ۲۔ علم کلام کی حقیقت                     |
| ۴۹  | مولانا عبد السلام قدوائی   | ۳۔ عبادت کا مفہوم اور مقصود              |
| ۵۶  | ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی | ۴۔ مفتی محمد عبدہ اور ان کی اصلاحی تحریک |
| ۷۹  | ڈاکٹر معصوم عباسی آزاد     | ۵۔ علمائے چتریا کوٹ (۲)                  |
| ۱۰۱ | ڈاکٹر مشیر الحق            | ۶۔ تبصرہ                                 |





## درماں ز درد ساز

حالی کے مسدس ”درد جزا سلام“ کا پہلا بند جو دراصل پوری نظم کا پنچٹ ہے، یہ ہے :  
 کسی نے یہ بقراط سے جا کے پوچھا      مرض تیرے نزدیک مہلک ہیں کیا کیا  
 کہا دکھ جہاں میں نہیں کوئی ایسا      کہ جس کی دوا حق نے کی ہو نہ پیدا

مگر وہ مرض جس کو آسان سمجھیں

کہے جو طبیب اس کو ہدیان سمجھیں

ہم نے اس بند کو ”مسدس حالی“ کا پنچڑ اس لیے کہا کہ شاعر نے اس میں محفل طور پر  
 سب کچھ کہہ دیا تھا جس کی تفصیل کے لیے ایک طویل نظم کی ضرورت پڑی۔ پورے  
 سدس کا حاصل یہی ہے کہ مسلمانوں کی اصل بیماری ان کی سہل انگاری ہے۔ جو مرض  
 نہیں لاحق ہے اس کی اہمیت اور شدت کو وہ محسوس نہیں کرتے۔ اگر یہ احساس پیدا  
 دجائے تو پھر ان کا علاج ہو سکتا ہے، اس لیے کہ خالق کائنات نے ہر دکھ کی دوا  
 درد کا درماں پیدا کیا ہے۔ اقبال نے اس سے زیادہ باریک نکتہ بیان کیا ہے، وہ  
 جتنے ہیں :

”درماں ز درد ساز اگر خستہ تن شوی“

ن اگر تم زلمنے کے ہاتھوں دکھ اٹھا کر بڑھال ہو گئے ہو تو اسی درد کو اپنی دوا بنا لو۔

آپ نے دیکھا کہ ہمارے صاحبِ فکر مسخوروں نے جن کی شاعری ”جنوئیست از بھیری“ کی مصداق ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی مریض جماعت کو اس کی کیا تدبیر بتائی ہے کہ بحرانِ مرض کا رخِ قحّت و ہلاکت سے صحت و سلامتی کی طرف موڑ دیں۔ حالی نے ہمیں تنبیہ کی ہے کہ اپنی بیماری کو خفیف سمجھ لینا اور طبیوں کی تشخیص کو مہمل قرار دینا اقدامِ خودکشی سے کم نہیں اور اقبال نے یہ دلولہ انجینر پیام دیا ہے کہ مرض کی شدّت سے گھبرانا نہیں چاہیے بلکہ اس علاج کو جو خود مرض میں پنہاں ہے بروے کار لا کر شفا سے کلی حاصل کرنی چاہیے۔ یعنی طبعِ انسانی خود مدبرِ بدن ہے۔ جب مرضِ شدّت اختیار کرتا ہے تو مدافعت کی طبعی قوت بھی اسی نسبت سے بڑھتی ہے۔ ہمارا کام صرف اتنا ہے کہ اس قوت کو فعل میں لے آئیں، پھر وہ خود مرض سے نبرد آزما ہو کر اُسے پسا کر دے گی اور ہم بدستور بلکہ پہلے سے زیادہ تندرست اور توانا ہو جائیں گے۔ ظاہر ہے کہ صحت و مرض کا استعارہ محض ایک پیرایہ بیان ہے ورنہ حالی اور اقبال دونوں کی مراد قوموں کا عروج و زوال ہے اور وہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ قوموں کی زندگی میں انتہائے زوال کی بنیاد پر عروج کا تصور رنج تیار کیا جاسکتا ہے اور ہندوستانی مسلمانوں کو للکار تے ہیں کہ بہت سے کام لو اور اپنے زوال کو بنائے عروج بنا لو۔

زوال بنائے عروج کیوں کرتا ہے، اس کو سمجھنے کے لیے اقوامِ عالم کی تاریخ پر نظر ڈالنی ہوگی۔ مشرق و مغرب کی تاریخ میں ماضی سے لے کر حال تک اس کی بہت سی مثالیں نظر آئیں گی کہ ایک قوم زندگی کی کشمکش میں شکست کھا کر پست و زبوں، عاجز و درماندہ، بے اعتبار و بے وقار ہو جاتی ہے مگر اسی زوال سے عبرت و نصیحت حاصل کر کے وہ نئے عزم و دلولے کے ساتھ اٹھ کھڑی ہوتی ہے اور عقلِ سلیم کی روشنی میں جہدِ مسلسل سے کام لے کر عروج کے زینے پر چڑھنے لگتی ہے اور رفتہ رفتہ پہلے کی طرح بلکہ پہلے سے زیادہ کامیابی و کامرانی، ارجندی و سر بلندی حاصل کر لیتی ہے۔

ہم ماضیِ بعید کی تاریکیوں میں کیوں بھٹکیں، ماضیِ قریب کی روشنی میں کیوں ڈکیں کہ جو من قوم پہلے ساٹھ برس کے اندر دو خونریز لڑائیوں میں پوری طرح مغلوب اور بُری

رج تباہ ہونے کے بعد کس طرح سنبھل گئی اور اس تیزی سے ترقی کرنے لگی کہ اس نے فاتح قوموں  
 برطانیہ اور فرانس کو پیچھے چھوڑ دیا اور روس و امریکہ کو جو پہلی جنگ عظیم کے بعد دنیا کی سب سے  
 بڑی طاقتیں بن گئی تھیں، جالیا۔ تاریخی نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ جرمنوں کی حیرت انگیز ترقی  
 راز یہی ہے کہ انھوں نے دو دو دریاں، شکست کو فتح بنالیا۔

مگر ہمیں یہ غلط فہمی نہیں ہونا چاہیے کہ یہ کوئی آسان کام ہے شکست و مغلوبی کا پہلا  
 عمل قوموں اور جماعتوں پر یہ ہوتا ہے کہ اُن کے دل میں غم اور غصے، برہمی اور بیزاری کے  
 طے بھڑک اُٹھتے ہیں۔ ان کو یہ خیال بھی نہیں آتا کہ اپنی ناکامی کے اسباب پر غصہ ڈالنے سے دل  
 بے غور کریں، اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں کا جائزہ لیں اور ان کی اصلاح کی کوشش کریں۔ وہ  
 ہی سمجھتے ہیں کہ فریق مخالف نے ناحق، محض بغض و عناد کی بنا پر ان سے لڑائی پھیر دی اور  
 دُشمن سے کام لے کر انھیں شکست دی جس کا بدلہ لینا ان کا مقدس فرض ہے۔ انتقام  
 بہر بلا جذبہ قوتِ عمل کو اُگسا تا اور تیز کرتا ہے لیکن اگر حد سے زیادہ شدید ہو تو حقیقت بینی  
 سلطنت اندیشی کی قوتوں کو ماؤف کر دیتا ہے۔ چنانچہ پہلی جنگ عظیم میں شکست کھانے  
 بعد عملِ جرمن قوم پر یہی ہوا۔ اس نے طیش و غضب کے عالم میں دوسری لڑائی کی تیاریاں  
 دہ کر دیں۔ اور بیس اکیس سال کے عرصے میں اتنی زبردست جنگی قوت تیار کر لی جس کا  
 ان کی کوئی ایک قوم مقابلہ نہیں کر سکتی تھی لیکن اسی کے ساتھ ساتھ جوشِ انتقام میں عقل اور  
 محنت کے تقاضوں کو نظر انداز کر کے اس نے اپنی قیادت کے لیے ہٹلر اور اس  
 نازی جتھے کو منتخب کیا۔ جن کی امتیازی صفات نہ تدبیر و حکمت تھیں اور نہ دور بینی  
 مال اندیشی بلکہ صرف یہ تھیں کہ وہ انتقام کے نعرے لگاتے، اکڑتے بدلتے،  
 اڑتے اور ساری دنیا کو چنوتی دیتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابتدائی کامیابیوں کے  
 آخر میں جرمن قوم کو محض اپنے قایدوں کی نااہلی اور حماقت سے اس بار پہلی جنگ عظیم  
 بھی زیادہ سخت شکست ہوئی اور ان کا ملک تباہ و برباد ہو گیا۔ اب جا کر ان کی آنکھوں  
 پر پردے ہٹے اور ان پر یہ راز کھلا کہ فتح کو شکست بنانے کے لیے انھیں کیا کرنا چاہیے۔  
 پھر انھوں نے اپنی پچھلی زندگی کا تنقیدی جائزہ لیا اور یہ سمجھنے کی کوشش کی کہ چوتھائی

صدی کے اندر دواڑائیوں میں ان کی ہر ہمت کے کیا اسباب تھے۔ تو انہیں معلوم ہوا کہ  
 اس کے سب سے بڑے سبب تین تھے۔ ایک یہ کہ وہ جمہوری مساوات اور معاشی  
 انصاف کے زمانے میں فرسودہ جاگیرداری نظام سے چھٹے ہوئے تھے۔ اس لیے ان  
 کے عوام دل سے حکمران طبقے کے ساتھ نہیں تھے جس سے ان کی اندرونی طاقت کی  
 بنیاد کمزور ہو گئی تھی، دوسرا یہ کہ انہوں نے جادہ عمل میں معقولیت کی جگہ جذباتیت کو  
 حقیقت بینی کے بجائے خیال پرستی کو دلیل راہ بنایا تھا اور بین الاقوامی حالات کا  
 غلط اندازہ کر کے کھوکھلی اور تنگی ہاری طاقتوں کو اپنا حلیف بنا کر ٹھوس اور تازہ دم قوتوں  
 سے لڑا لیا تھا۔ مرض کی صحیح تشخیص کے بعد علاج کچھ مشکل نہ تھا۔ ان کا ملک دو حصوں میں  
 بٹ چکا تھا اور چھوٹا مشرقی حصہ اپنی آزادی کھو کر روس کا طفیلی بن چکا تھا۔ اب جرمنی  
 سے مراد دراصل اس ملک کا بڑا مغربی حصہ تھا جو ایک آزاد ریاست کی حیثیت رکھتا  
 تھا۔ مغربی جرمنی کے ارباب فکر کو جیسے ہی اپنی پے درپے شکست کے حقیقی اسباب کا  
 شعور ہوا تو انہوں نے یہ کوشش شروع کر دی کہ اپنی قوم کی نفسیاتی کیفیت اس کے  
 سیاسی طرز فکر اور ملک کی بیرونی پالیسی میں ضروری تبدیلی کر کے اس میں زندگی کی ایک  
 نئی روح پھونک دیں، ترقی کا ایک نیا دلولہ پیدا کر دیں۔ رفتہ رفتہ ان کی یہ کوشش  
 کامیاب ہوئی۔ احتساب نفس کی فصد سے جنون انتقام کا زہر جرمن قوم کی رگ و پے  
 سے خارج ہو گیا۔ فوجی طاقت کے بل پر ہمایہ ملکوں کو فتح کرنے کا سودا اُس کے سر  
 سے نکل گیا۔ احساس کمتری اور ادعاے برتری کی کشمکش پر قابو پا کر اس نے ذہنی توازن  
 حاصل کر لیا اور تجربی انداز نظر ترک کر کے تعمیری طرز فکر اختیار کیا۔ جرمن حکومت نے  
 جمہوریت اور مساوات کی اندرونی پالیسی سے خود اپنے عوام کا دل جیت لیا اور صلح و  
 امن کی بیرونی پالیسی سے اپنے حریفوں کو رام کر لیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ اس نے اپنی  
 ساری جسمانی، ذہنی اور اخلاقی قوتوں اور سارے مادی وسائل کو جو ایک مدت تک  
 ناکام جنگوں میں ضائع ہوتے رہے تھے اپنی معاشی اور صنعتی ترقی پر مرکوز کر دیا۔ خدا  
 نے اس کی سہمی میں برکت دی اور اسے وہ زبردست کامیابی حاصل ہوئی کہ ساری دنیا

حیران رہ گئی۔ ایک پُربالغہ فقرہ ”جرمن معجزہ“ ضربِ مثل کی طرح زباں زبردِ خلق ہو گیا۔ ہم نے جرمن قوم کی شکست و فتح کی یہ مختصر روداد اس وجہ سے لکھی ہے کہ اس نے نادانستہ حالی کی تنبیہ اور اقبال کی تلقین کو جس کا خطاب ہندوستانی مسلمانوں سے تھا اپنا کر، اپنے دردِ پنہاں کا شعور حاصل کر کے اور اسی درد کو درماں بنا کر یہ ثابت کر دیا کہ ہندوستان کے یہ دونوں حکیم و شاعر قوموں کے عروج و زوال کے اسباب و علل کی بصیرت رکھتے تھے اور کم سے کم نظری سطح پر ان کی صحیح رہنمائی کر سکتے تھے۔

مگر افسوس و عبرت کی جگہ ہے کہ ابھی تک ہم ہندوستانی مسلمانوں کے متوسط طبقے کو جو اقبال و حالی کا اصل مخاطب تھا۔ ان کی نصیحت و ہدایت پر عمل کرنے کا خیال تک نہیں آیا۔ ہمیں تقسیمِ ہند کے بعد سے وہی امراض لاحق ہو گئے ہیں جن میں جرمن قوم ایک مدت تک مبتلا رہی۔ ہم کشمکشِ حیات میں سخت شکست کھانے کے بعد خود تنقیدی سے کام لینے اور اپنی غلطیوں کا اعتراف کرنے کے بجائے اپنے موجودہ حالِ زار کا ذمہ دار اپنے حقیقی اور فرضی دشمنوں کو ٹھہرا رہے ہیں، ہمارے نزدیک ان مشکلوں اور مصیبتوں میں خود ہماری کسی سیاسی غلطی، کسی اخلاقی کمزوری، غرض کسی نظری یا عملی کوتاہی کو مطلق کوئی دخل نہیں ہے۔ حریفوں کو ہم سے خواہ مخواہ عداوت ہو گئی تھی، زبانے کو ہم سے خدا واسطے کا بیر ہو گیا تھا اور دونوں نے مل کر یہ آفت ہم پر ڈھائی۔ کچھ اہل نظر ہمیں یہ ہدایت کرتے ہیں کہ عجز و انابت کے ساتھ اپنے نفس کا احتساب کریں، اپنی اخلاقی و روحانی کوتاہیوں کا تجزیہ کریں اور ان کی اصلاح کی طرف متوجہ ہوں۔ بعض اہل خبر ہمیں یہ مشورہ دیتے ہیں کہ ہم علاحدگی پسندی کی اس سیاسی پالیسی پر جو ہم نے تقسیمِ ہند سے پہلے اختیار کی تھی، نظر ثانی کریں مگر ہمارے سیاسی لیڈر ہمیں یہ یقین دلاتے ہیں کہ ہمیں کسی جائزے، کسی تجزیے، کسی تنقید، کسی احتساب، کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں، بس ہم اسی راہ پر جو ہمارے پیشرو دکھا گئے ہیں چلتے رہیں، جلسے اور اجتماع، مظاہرے اور احتجاج جاری رکھیں، اربابِ اقتدار پر سیاسی دباؤ ڈالتے رہیں اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو خالی خولی دھمکیاں دیتے رہیں۔ خود ہمارا یہ رویہ ہے کہ

ہم اپنے اہل خبر اور اہل نظر کے کلام نرم و نازک پر مطلق دھیان نہیں دیتے صرف ان سیاسی لیڈروں کی بانگ دہل کو سننے لگیں جو ہمیں مصلحت مینی اور عاقبت اندیشی سے روکنے اور اشتعلی و سرشتگی پر اکسانے کے لیے یہ نعرہ بلند کرتے ہیں۔

ہر چند جگہ مضطرب ہے، اک جوش تو اس کے اندر ہے

اک وجد تو ہے اک رقص تو ہے بے چین سہی برباد سہی

ہم اس حقیقت سے غافل ہیں کہ جس طرح عالم طبیعی میں اجرام فلکی کے عروج و زوال کا قانون معین ہے اسی طرح عالم انسانی میں جماعتوں اور قوموں کی کامیابی اور ناکامی کا آئین بھی مقرر ہے۔ یہ سراسر بعید از عقل ہے کہ زندگی کی بازی ہار جانے میں خود ہماری غلطیوں اور کوتاہیوں کو کوئی دخل نہ ہو۔

یوں تو ان غلطیوں اور کوتاہیوں کا جائزہ لینے کے لیے بڑی تحقیق و کاوش کی ضرورت ہے مگر دو چیزیں صریح طور پر نظر آتی ہیں، ایک یہ کہ ہم نے انیسویں صدی کے نصف دوم میں جو تعمیری کوششیں دینی و دنیوی تعلیم، مذہبی اور معاشرتی اصلاح کے میدان میں شروع کی تھیں انھیں بیسویں صدی کے نصف اول میں اگر ترک نہیں تو دھیرا ضرور کر دیا اور اپنی توجہ اپنی طاقت اور اپنی سعی کا مرکز و محور سیاست کو بنالیا، دوسرے یہ کہ سیاست میں بھی ہم سے اکثر نے عام ہندوستانیوں کا (جن میں عام مسلمان بھی شامل ہیں) وسیع تر مفاد پیش نظر نہیں رکھا بلکہ صرف اپنے طبقے کے محدود مفاد کو دیکھا جو اکثر صورتوں میں مفاد عامہ سے ٹکراتا تھا اور مجموعی طور پر سیاسی آزادی اور معاشی انصاف کی عوامی تحریکوں کے مقابلے میں استبداد اور استحصال کی قوتوں کا ساتھ دیا۔

ستم بالا سے ستم یہ ہے کہ آج بھی جب کہ ہم اس کوتاہ اندیشی اور غلط کاری کے سنگین نتائج بھگت رہے ہیں ہمارے طبقے کے طرز فکر اور طرز عمل میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ آج بھی ہمیں تعمیر کاموں سے وحشت اور ہنگامی سیاست سے نفرت ہے اور آج بھی ہماری سیاست عوام کے مفاد سے بے پروا اور اپنے طبقے کے مفاد یا بول کیے کہ اس چیز سے جسے ہم اپنے طبقے کا مفاد سمجھتے ہیں وابستہ ہے اور آج بھی اس

راست کے نتائج پہلے کی طرح بلکہ پہلے سے بھی زیادہ منفی اور مضر ہیں۔ اس کی دو بڑی  
 باتیں ہیں، ایک تو یہ کہ ہماری طاقت بہت کم اور وہ بھی غیر متحد اور غیر منظم ہے۔ خود ہمارے  
 قے کے لوگوں میں تفریق اور انتشار ہے۔ مسلم عوام سے ہمیں صرف اتنا تعلق ہے کہ  
 زوارانہ فسادات کے موقع پر اُن سے ہمدردی اور دلسوزی کا برتاؤ اور ان کی ٹھوکر  
 ت مدد کر دیتے ہیں۔ مگر ان کے مستقل مسائل اور مشکلات سے ہمیں کوئی دلچسپی نہیں  
 اچھ وہ بھی ہم سے ایسا ہی سطحی اور ہنگامی تعلق رکھتے ہیں۔ ہم انہیں کبھی کبھی کچھ دیر  
 میلے مذہب کے نام پر بھڑکا سکتے ہیں لیکن اپنی طبقہ داری سیاست میں اپنے ساتھ  
 میں لے سکتے۔ یہ تو اندر کا حال ہے، اب رہے بیرونی تعلقات تو ان کے سلسلے  
 ہماری پالیسی کے دو رخ ہیں، شمالی ہند میں ہم بچکے ہوئے غباروں کے بل پر اُڑ کر  
 مائیمہ کے طیاروں سے ٹکڑے لینا چاہتے ہیں یعنی نامقبول اور ناکام سیاسی پارٹیوں  
 مرد سے حکمران پارٹی کو نیچا دکھانے کے چکر میں پڑے ہیں۔ جنوبی ہند میں ہم  
 دی اور فوری فوائد کی خاطر ہر پارٹی کے ساتھ جو برس حکومت ہو خواہ وہ کوئی بھی  
 سی فلسفہ کوئی بھی سیاسی پالیسی رکھتی ہو، تعاون کرنے کو تیار ہیں۔ ظاہر ہے کہ  
 رارخ غیر عملی اور دوسرا غیر اخلاقی ہے۔ پہلے رخ کو ہم اس سے پہلے آزما کر  
 کا کھا چکے ہیں اور اب پھر آزما رہے ہیں۔ گویا اسی سوراخ میں جس میں ہم ایک بار  
 انگلی سانپ سے کٹوا چکے ہیں، دوبارہ کٹوانے چلے ہیں۔ رہا دوسرا رخ وہ خالص  
 سی پارٹیوں کے لیے جنہیں مادی منافع کے آگے اخلاقی اقدار کی پروا نہیں ہے  
 سب ہو تو ہو مگر کسی جماعت کو جو مسلمانوں کے نام سے منسوب ہو خالص سیاسی  
 ٹی نہیں ہونا چاہیے اور ایسے سیاسی ہتھکنڈوں سے کام نہیں لینا چاہیے کہ جس  
 مسلمانوں کی اخلاقی ساکھ کو نقصان پہنچے۔

”اسلام اور عصر جدید“ حتی الامکان سیاسی مسائل سے بچت نہیں کرتا بلکہ عام طور  
 لماں کو یہ مشورہ دیتا ہے کہ اپنی زندگی کے اس نازک مرحلے میں بحیثیت جماعت  
 ست سے الگ رہیں اور اپنی ساری اجتماعی قوت، اپنی روحانی، اخلاقی، ذہنی



انشاء ثمانیہ اور معاشی نہضت و ترقی میں صرف کریں۔ لیکن یہ دیکھتے ہوئے کہ اس نجیب  
 آواز پر کان دھرنے والے ابھی بہت کم ہیں اور ہمارے بھائیوں میں سے اکثر سیاست  
 کی رُو میں بہہ رہے ہیں۔ یہ مناسب معلوم ہوا کہ ہم اپنی پچھلی اور موجودہ سیاست کے بلکے  
 میں جو خیالات رکھتے ہیں ان کے سامنے پیش کر دیں۔ وہ انھیں قبول کریں یا نہ کریں  
 لیکن اگر انھیں یہ محسوس ہو جائے کہ ہماری سیاسی زندگی کو کوئی مرض لاحق ہے اور اسی کے  
 ساتھ حاتی کی وصیت اور اقبال کی نصیحت ان کے دل میں اُتر جائے جو اس مضمون  
 کا عنوان ہے تو ہمارا فرض پورا ہو جائے گا۔ پھر مرض کی تشخیص اور اس کا علاج  
 انشاء اللہ وہ خود ہی کر لیں گے۔

# علم کلام کی حقیقت

مولانا وحید الدین خاں

علم کلام حجتِ ابراہیمی کی پیروی ہے۔

قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نبی کو کوئی ایسی چیز دی جاتی تھی جس سے وہ اپنی مخاطب قوم  
براپنی صداقت کو مدلل کر سکے۔ مختلف انبیاء کو اس سلسلے میں مختلف چیزیں دی گئیں جو ان کے  
پنے حالات کے لحاظ سے انہیں درکار تھیں :

لَاک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض، منهم	یہ پیغمبر کہ ہم نے ان میں سے بعض کو بعض پر فوقیت
ن کلمہ اللہ ودرفع بعضهم درجات و آتینا	بخشی ہے۔ کوئی ان میں سے ہے کہ اللہ نے اس سے
یس بن مریم البینات وایدناہ بروح	کلام کیا اور بعض کے درجے بلند کیے اور ہم نے
القدس (بقہ ۲۵۳-۲۵۴)	عیسیٰ بن مریم کو کھلی نشانیاں دیں اور روح القدس

سے ان کی تائید کی۔

حضرت ابراہیم کو اس مقصد کے لیے جو چیز دی گئی وہ حجتِ عقلی تھی۔ اگرچہ یہ استعداد ہر  
ی کے اندر موجود تھی مگر آپ کو خصوصی طور پر اس کا فیضان ہوا تھا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس  
وخاص طور پر آپ کی طرف منسوب فرمایا۔ ارشاد ہوا ہے :

وَمَلِكٌ مَّجْتَنِبًا أَتَيْنَاهَا ابْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
(انعام - ۸۴)

اور یہ ہماری دلیل ہے کہ ہم نے ابراہیم کو اس  
کی قوم کے مقابلے میں دی۔

قرآن میں حجّت ابراہیم کے دو واقعات بصرحت مذکور ہیں۔ ایک، قوم کی متارہ پرستی  
پر آپ کا اعتراض۔ دوسری، بادشاہ وقت (مردود) سے آپ کی گفتگو۔ میں یہاں دوسری  
حجّت کو نقل کرتا ہوں :

الْعَرُوتَالِي الَّذِي حَاجَّ اِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ اَنْ  
اَتَاهُ اللّٰهُ الْمَلِكُ . اِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ رَبِّی الَّذِی  
یَحْیِیْ وَیُمِیْتُ قَالَ اَنَا اُمِّیْ وَ اُمِّیْتُ قَالَ اِبْرَاهِیْمُ  
فَاَنْتَ اللّٰهُ یَا قِیُّ بِالْشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَاتَّ بَہَا  
مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِیْ کَفَرَ

کیا تو نے اس شخص کو نہیں دیکھا جس نے ابراہیم  
سے بحث کی اپنے رب کے بارے میں، اس  
واسطے کہ اللہ نے اس کو سلطنت دی تھی۔ جب  
ابراہیم نے کہا کہ میرا رب وہ ہے جو جلاتا ہے اور  
ماتا ہے، بولا کہ میں جلاتا ہوں اور ماتا ہوں۔  
پھر ابراہیم نے کہا اللہ سورج کو مشرق سے ماتا  
ہے تو اس کو مغرب سے لادے، اس پر وہ منکر  
بھونچکا ہو گیا۔

(بقعہ - ۲۵۸)

اس مثال میں مخاطب نے پیغمبر سے حجّت کی ہے یعنی وہ اس دعوے کے لیے دلیل کا  
مطالبہ کرتا ہے جو دونوں کے درمیان زیر بحث ہے۔ سوال یہ تھا کہ کسی کو قابلِ بندگی ہونے کا  
حق کس بنیاد پر ملتا ہے۔ مخاطب کا دعویٰ تھا کہ یہ معیار مقتدر اعلیٰ ہونا ہے اور چونکہ وہ ملک کا  
مقتدر اعلیٰ ہے، اس لیے وہ بندگی کا مستحق ہے۔ حضرت ابراہیم نے عقلی استدلال کے ذریعے  
ثابت کیا کہ زمین و آسمان کے حقیقی اقتدار کا مالک بادشاہ نہیں خدا ہے۔ آپ کا استدلال  
اتنا قوی تھا کہ مخاطب مبہوت ہو کر رہ گیا۔

اس مثال سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں :

۱۔ جب مخاطب عقلی دلیل مانگے تو دعوت کا حق ادا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس  
کے سامنے عقلی دلیل پیش کی جائے۔

۲۔ یہ عقلی استدلال اس معیار استدلال کے مطابق ہونا چاہیے جو خود مخاطب نے

پیش کیا ہو۔

۳۔ استدلال اتنا قوی ہو کہ مخاطب اپنے کو دلیل سے عاجز سمجھنے لگے جس کا نفسیاتی نام مہوت ہوتا ہے۔

یہی علم کلام ہے۔ علم کلام کا مقصد بنیادی طور پر یہ ہے کہ مخاطب کے پیش کردہ معیار استدلال کے مطابق اپنی دعوت کو مدلل کیا جائے۔ مخاطب جن اصطلاحوں میں بات کو سمجھنا چاہتا ہے، انہیں اصطلاحوں میں اس کو سمجھایا جائے اور اس کے مانوس فکری ڈھانچے کے مطابق اس کے لیے دین کو قابل فہم بنایا جائے۔

دین کو پوری طرح ماننے کے لیے "ایمان" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ ایمان کی تعریف یہ ہے کہ وہ داخل القلب ایمان (محرات - ۱۳) ہو۔ یہ ایمان کسی کے دل میں اترنے کے لیے جس راستے سے گزرتا ہے، وہ عقل کا راستہ ہے۔ عقل داخلہ ایمان کا دروازہ ہے۔ جب تک ایمان کسی کے قلب میں جاگزیں نہ ہو، اس وقت تک سوال یہ رہتا ہے کہ عقل کے دروازے میں کون سا قفل لگا ہوا ہے اور وہ کس کنجی سے کھل سکتا ہے۔ چونکہ قفل متعدد ہو سکتے ہیں، اس لیے اس پہلے مرحلے کے لیے کنجیاں بھی متعدد درکار ہوتی ہیں۔ مگر جب دروازہ کھل جائے تو اس کے بعد سوال کئی نہیں رہتے بلکہ صرف ایک بن جاتا ہے۔ جس طرح خدا ایک ہے، اسی طرح انسان کی فطرت صحیحہ بھی ایک ہے۔ داخل القلب ایمان حاصل ہونا لیا فطرت صحیحہ کی وحدت کا کائنات کی وحدت سے مربوط ہو جانا ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس کو مذہب کی اصطلاح میں تعلق باللہ کا حصول کہا جاتا ہے۔ تعلق باللہ بلا تشبیہ اسی قسم کا ایک واقعہ ہے جیسے میرے کمرے کے بلب اور پاؤں کے درمیان بجلی کے رشتے کا قائم ہو جانا۔ اس طرح کا تعلق باطنی طور پر ہمیشہ صرف ایک معنی رکھے گا اور وہ ہے "بجلی کی رو" مگر اس بہاؤ کو دو طرفہ قائم کرنے کے لیے سوچ مختلف حالات میں مختلف ہو سکتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ علم کلام اصلاً معرفت الہی کا علم نہیں ہے بلکہ اثبات الہی کا علم ہے۔ اثبات و استدلال کے طریقے ہر دور میں جدا گانہ ہو سکتے ہیں مگر معرفت کا علم ہر دور میں یکساں رہے گا کیونکہ

محل انسانی ایسا کر سکتی ہے کہ اپنے دروازے کھولنے اور بند کرنے کے لیے نئے نئے تاروں اور کنجیوں کا تجربہ کرے۔ مگر خدا کے یہاں اس قسم کی تبدیلی کا کوئی سوال نہیں۔ خدا اپنی ذات میں ایک ازلی اور ابدی حقیقت ہے۔ اسی طرح فطرت انسانی کا اصل جوہر جس کے تاروں کے ذریعے خدا اور بندے کا تعلق قائم ہوتا ہے، وہ بھی ایک مستقل اور غیر تغیر پذیر حقیقت ہے۔ اس لیے تعدد کلام کی ضرورت صرف اس وقت تک رہتی ہے جب تک فطرت صحیحہ بیدار نہ ہوتی ہو۔ جب فطرت بیدار ہو جائے اور دنیاے حقیقت میں بندے اور خدا کا تعلق اپنی اصل حیثیت میں قائم ہو جائے، اس وقت وحدت کلام تعدد کلام کی جگہ لے لیتی ہے۔

علم کلام کی ضرورت کے دو اور پہلو ہیں :

۱۔ ذہنی غلبہ کی فضا پیدا کرنا۔

۲۔ اتمام حجت

اول الذکر پہلو کا مطلب یہ ہے کہ دین کی علمی نمائندگی کے نتیجے میں عمومی طور پر ایسی ذہنی فضا بن جائے کہ دین اور خدا کی بات ہلکی بات نہ رہے بلکہ بھاری بھر کم بات بن جائے۔

ذہنی غلبہ کی یہ فضا اسلام دو طریقوں سے حاصل کرتا ہے۔ ایک سیاسی قوت۔ دوسرے عقلی استدلال۔ اگر کسی علاقے میں اسلام کا سیاسی اقتدار قائم ہو جائے تو خواہ حکومت مذہبی معاملات میں غیر جانب دار ہی کیوں نہ ہو، اسلام کے حق میں ذہنی غلبہ کی ایک فضا خود بخود قائم ہو جاتی ہے۔ ہندوستان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ آٹھ نو سو برس کی حکومت کے باوجود یہاں کے مسلم حکمرانوں نے کبھی اشاعت دین کی سنجیدہ کوشش نہیں کی۔ اس غلطی کے لیے میں انھیں معذور قرار دینے کا وکیل نہیں بن سکتا۔ تاہم یہ واقعہ ہے کہ مسلم اقتدار نے عمومی غلبہ کی جو فضا پیدا کی، وہ تبلیغ دین کی غیر سرکاری کوششوں میں مددگار ثابت ہوئی۔ جب اس علاقے کو خراسان اور اورا، النہر کے سیاسی حوصلہ مندوں نے فتح کیا تو اسی کے ساتھ بخارا، بلخ، سمرقند، خوارزم، عراق اور ایران کے علماء و قطار در قطار

آنا شروع ہوئے۔ ابتداً ملتان اور لاہور کے علاقے ان کا مرکز بنے۔ اس کے بعد حیدرآباد میں سلطان شمس الدین التمش نے دہلی کو دارالسلطنت بنایا تو ہر طرف سے علماء، محققین اور دہلی میں جمع ہونے لگے۔ اس طرح حکومت کے پیراہ راست تعاون کے بغیر، مگر اسلام کے سیاسی غلبے کی عمومی فضا میں تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کے وہ سارے کارنامے انجام پائے جن کا نتیجہ آج ہم اس برصغیر میں ۲۰ کروڑ مسلمانوں کی شکل میں دیکھ رہے ہیں۔

ذہنی غلبے کی اس فضا کے لیے سیاسی غلبہ ناگزیر نہیں، وہ عقلی استدلال کے ذریعہ بھی پیدا ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ عقلی بنیادوں پر مبنی ذہنی فضا اتنی وسیع اور قومی شکل اختیار کر سکتی ہے کہ سیاسی غلبے سے پیدا ہونے والی فضا پر بھی بھاری ثابت ہو۔ یہاں مثال کے طور پر مغربی قوموں کی موجودہ سائنس کا نام لیا جاسکتا ہے۔ مغربی قوموں کا سیاسی اقتدار آج ایشیا اور افریقہ سے تقریباً ختم ہو چکا ہے۔ مگر مغربی قوموں نے داخلی علوم میں جو برتری حاصل کی ہے، اس کا یہ نتیجہ ہے کہ آج بھی آزاد شدہ ممالک پر ان کا مکمل ذہنی غلبہ قائم ہے۔ کسی چیز یا کسی نظریے کا "قارن" ہونا اس کی بہتری کا ایسا ثبوت ہے جو بالاجت تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ یہ ایک مسئلہ بن گیا ہے کہ جو چیز مغرب سے آئے وہ ضرور معیاری ہوگی۔ حالانکہ صرف چند سو برس پہلے مغربی سائنس کی یہ حیثیت نہیں تھی۔ کیمسٹری، فزیم طرز کے کیمیا دانوں کے ہاتھ میں تانبے پیل کو زنا بنانے کا ایک خط تھا اور فلکیات پرانے نجومیوں کے ہاں لوگوں کو مستقبل کی بات بتا کر ان کو نوٹنے کی ایک بدنام تدبیر تھی۔

ذہنی معنویت اور تصوراتی غلبے کی یہ فضا جب کسی تحریک کے حق میں پیدا ہو جائے تو بہت سی مصنوعی اور غیر ضروری رکاوٹیں خود بخود ختم ہو جاتی ہیں اور تحریک کی توسیع و ترقی کا کام ایک موافق فضا میں ہونے لگتا ہے۔ ذہنی غلبے کی فضا کی مثال پختہ سڑک کی ہے۔ اگر آپ اپنی گاڑی ناہوار بیابان میں چلا رہے ہوں تو طرح طرح کی زحمتیں پیش آتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر آپ کو ایک بنی بنائی پختہ سڑک مل جائے تو سفر نہایت تیزی اور آسانی سے ہونے لگے گا۔

علم کلام کا ایک کام اسی قسم کی ذہنی فضا پیدا کرنا ہے۔ علوم کا ایسا مطالعہ کہ وہ

اسلامی عقائد کے مؤید نظر آنے لگیں۔ تاریخ کی ایسی نقشہ کشی جس میں اسلام اپنی دائمی جگہ پائے۔ حقائق کائنات کی ایسی تعبیر جس سے اسلام کی تصدیق و تصویب ہو۔ اسلامی صد اُمّتوں کا ایسے انداز اور ایسے دلائل کے ساتھ اظہار جو وقت کے ذہن پر عظیم سواہر نشان بن کر مسلط ہو جائے۔ غرض برتر علمی تدوین اور اعلیٰ استدلال کے ذریعے لوگوں کے طرز فکر پر اس طرح چھا جانا کہ ان کی عقل کو نظر آنے لگے کہ اسلام کے سوا کوئی چیز حقیقت کے خانے میں بیٹھ ہی نہیں رہی ہے۔ جہاں اسلام کا احترام دلوں میں جگہ پا چکا ہو وہاں دعوت اسلام کا کام بہت آسان ہو جاتا ہے اور یہ ایک طاقتور علم کلام کا نہایت اہم فائدہ ہے۔

علم کلام کا ایک پہلو اتمام حجت ہے۔ اتمام حجت کے معنی ہیں ثبوت کو مکمل کرنا۔ استدلال کو آخری حد تک پورا کر دینا۔ یہ کام کیونکر ہوگا۔ اس کی صرف ایک شکل ہے۔ وہ یہ کہ خود انسان کے پاس اور اس کے اپنے تجربے میں جانچنے پر کھنے کی جو صلاحیت ہے، اس کے اعتبار سے اپنے دعوے پر دلیل کو آخری حد تک پہنچا دیا جائے۔ یہ صلاحیت عقل کہلاتی ہے۔ اس لیے اتمام حجت کے معنی ہیں۔ عقلی طور پر کسی کے لیے دین کی صداقت کو آخری حد تک ثابت شدہ بنا دینا۔ پچھلے زمانوں میں انسان کی عقل خارق عادت واقعات کو اپنے لیے آخری فیصلہ کن چیز سمجھتی تھی، اس لیے قدیم دور میں اکثر انبیاء نے اتمام حجت کے لیے خارق عادت معجزات پیش کیے۔ مگر آخری رسول کی بعثت کے بعد دنیا ایک نئے دور میں داخل ہو رہی تھی جب کہ علم کو فیصلہ کن مقام ملنے والا تھا، اس لیے آپ کو کتابی معجزہ۔ قرآن۔ دیا گیا، جو نہ صرف اپنی ابدی صداقت کی وجہ سے ممتاز ہے بلکہ ترقی یافتہ انسانیت کی عقل کے لیے حجت اور برہان بننے کا سارا سامان اپنے اندر رکھتا ہے۔

قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نبی جب آتا تو وہ اپنی قوم کی اپنی زبان میں خطاب کرتا۔ (وما امرسلنا من رسول الا بلسان قومہ، ابراہیم۔ ۴) اس وقت تک کسی قوم کو منکر قرار دے کر اسے سزا نہیں دی جاتی جب تک پیغمبر کی دعوت کا اس تک پہنچا معلوم

اور ثابت نہ ہو۔ (المریکن دیک مملک القری بظلم و اھلھا غافلون، انعام - ۱۳۱)  
 اتنی قوت و شدت سے دعوت پیش کی جاتی کہ مخاطب پکار اٹھتا کہ تم نے تو اپنا سبق ہم  
 کو خوب پڑھ پڑھ کر سنا دیا ہے۔ (.... ولیقولوا درست، انعام - ۱۳۱) نبوت کے لیے  
 ضرورت سے موزوں صلاحیتوں والی شخصیت کا انتخاب کیا جاتا۔ (اللہ یصطفیٰ من  
 الملائکۃ رسلاً ومن الناس، حج - ۷۵)

یہ سب کیوں تھا۔ اسی لیے کہ دعوت پہنچانے کا وہ اعلیٰ ترین معیار حاصل ہو سکے  
 و مخاطب کے ذہن کے اعتبار سے اُس کے لیے آخری دلیل بن جائے۔ جب انکار  
 عقل سے محروم ہو چکا ہو اور ہٹ دھرمی کے سوا کوئی بنیاد اس کے پاس باقی نہ رہے۔  
 لاکھ ہے کہ انسان کے پاس سوچنے اور رائے قائم کرنے کی جو سب سے بڑی صلاحیت  
 ہے وہ عقل ہی ہے۔ اس لیے انسان کا یہ جرم کہ ایک بات جو حق تھی، اس کو پوری  
 رح سمجھ لینے کے باوجود اس نے نہیں مانا، اسی وقت متحقق ہو سکتا ہے جب اس  
 نے اپنے عقلی معیار کے مطابق اس حق کو ثابت کر دیا گیا ہو کسی اور معیار کے خلاف سے  
 نئی بات خواہ کتنی ہی مسلم الثبوت کیوں نہ ہو۔ ایسے شخص کو مجرم قرار دینے کے لیے وہ کافی نہیں  
 جتنی جس نے اپنی عقل کی بساط کے مطابق اس کا برحق ہونا جان نہ لیا ہو۔ یہی چیز  
 ہے جس کے لیے پیغمبر گشتی برہا، جس کے لیے عصا کو سانپ کی شکل دی گئی، جس کے  
 لیے جھٹ ابراہیمی ظاہر ہوئی جس کے لیے قرآن کو معجزہ ادب کی شکل میں اُتارا گیا۔  
 ات کا یہ اہتمام کبھی صرف حجت کا اتمام ہو کر رہ جاتا ہے اور کبھی ذہن کے دروازے  
 ول دیتا ہے، جیسا کہ واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔

اد پر کی گفتگو نے ہم کو جس مقام پر پہنچایا ہے، اس کے بعد یہ سمجھنا آسان ہو جاتا  
 ہے کہ علم کلام کی اصل حقیقت کیا ہے۔ علم کلام کا کام اصلاً یہ نہیں ہے کہ دین کی حقیقت  
 اس کے ابدی مفہوم میں بیان کرے۔ بلکہ علم کلام یہ ہے کہ وہ لوگ جن کے لیے شخصی  
 زانی اسباب کی بنا پر دین، عقلی طور پر قابل فہم نہ رہا ہو، ان کے لیے دین کو عقلی  
 ملاحوں میں قابل فہم بنا دے۔ یہ تعریف بلاشبہ ایسی نہیں ہے جو پوری صورت حال



کامیاب کیے ہوئے ہیں۔ دوسری چیزوں کی طرح یہاں بھی استنتاج صرف علم بلکہ  
 فطریہ ہے مگر عمومی طور پر ایک عقل مند شخص کے اعتبار سے یہ کہنا صحیح ہو گا کہ علم کلام  
 کی حقیقت یہ ہے۔

علم کلام کی یہ تعریف اس کو ایک وقت دو چیزوں سے الگ کر دیتی ہے۔ اول  
 تعلق سے جو حقیقت کو (اس کی حقیقی حیثیت میں) اپنی قسمہ متعین کرنا چاہتا ہے دوسرے معروضی  
 طریق مطالعہ Objective Study سے جو حکم از کم اپنے اوتار کے مطابق  
 حقیقت کی غیر جانبدارانہ تحقیق کا نام ہے۔ علم کلام کے نزدیک اسلام کی حیثیت خود  
 ایک دریافت شدہ مسلم الثبوت نظامِ مکر کی ہے۔ علم کلام کا کام صرف اس کی زمانی  
 تشریح اور اس کو مخصوص حالات کے اعتبار سے مدلل کرنا ہے۔ اسی طرح نام نہاد  
 معروضی طریق مطالعہ اختیار کرنے کا مطالبہ بھی علم کلام سے نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ علم  
 کلام حقیقت کوئی علمی تلاش نہیں بلکہ تلاش میں کامیاب ہونے کے بعد ان عقلی دلائل کو مرتب  
 شکل میں دوسرے کے سامنے پیش کرنا ہے جو خود پیش کرنے والے کے لیے متعلقہ  
 سچائی پر مطمئن ہونے کا سبب بنے تھے۔ "اسلام ایٹ دی ریس" کے مصنف  
 کے سامنے غالباً ہی پہلو تھا جس کی بنا پر انھیں اپنی کتاب کے آغاز میں کہنا پڑا:

It does not pretend to be a dispassionate survey of affairs; It is the state-  
 ment of a case: the case of Islam versus Western civilization.

(یعنی اس کتاب میں ٹھنڈے دل سے غیر جانبدارانہ جائزے کا انداز  
 اختیار نہیں کیا گیا ہے، اس کا انداز ایک مقدمہ جیسا ہے۔ اسلام کا مقدمہ مغربی تہذیب  
 کے نام)

اسلامی دعوت بیک وقت اپنے ساتھ دو متضاد تقاضے رکھتی ہے۔ ایک طرف  
 اس کو اس نازک مگر دائمی رشتہ کی وضاحت کرنی ہے جو بندے اور خدا کے درمیان اس  
 وقت قائم ہوتا ہے جبکہ وہ ایمان کی دولت کو پا گیا ہو۔ یہ ایک ابدی آواز ہے جس  
 کو ابدی الفاظ میں بیان کرنا ہے۔ دوسری طرف اسلامی دعوت کا ایک پہلو یہ ہے کہ

(دہنوں میں تقریب پیدا کی جائے اور) دین کو قابل فہم بنانے کے لیے اس مخاطب کے عقلی معیار کے مطابق ثابت کیا جائے۔ یہ دوسری چیز، اول الذکر کے برعکس، بڑی حد تک زمانی نوعیت کی حامل ہے۔ چونکہ انسان کا عقلی معیار اس کی معلومات کے تابع ہے اور یہ معلومات دن بدن بڑھتی اور بدلتی رہتی ہیں۔ اس لیے عقلی معیار بھی اس کے ساتھ تغیر و تبدل کا شکار ہوتا رہتا ہے۔ وقتی اصطلاحوں میں دائمی حقیقت کی تعبیر نہیں کی جاسکتی۔ یہی وجہ ہے کہ اہل علم و ادب کی تفسیر کے فلسفیانہ اور طبیعیاتی مباحث آج بے معنی ہو کر رہ گئے ہیں۔

بلاشبہ اسلامی دعوت میں ان دونوں پہلوؤں کی اہمیت ہے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ مستثنیٰ حالات کو چھوڑ کر دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کا بدل نہیں بنایا جاسکتا۔ جب بھی ہم ایک کو دوسرے کی جگہ پر رکھیں گے، بیشتر حالات میں کوئی ایک یا دونوں مقصد مجروح ہو جائیں گے۔ اس لیے علمی بات یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تقسیم عمل کے اصول کو مان لیا جائے۔ تشریح دین کا علم مثبت دائرے کے لیے ہے اور علم کلام اس کے مقابلے میں دفاعی یا منفی دائرے میں اپنی خدمت انجام دیتا ہے۔ اول الذکر کا کام دین کو ایک مطلق صداقت کی حیثیت سے ظاہر کرنا ہے۔ جبکہ ثانی الذکر سے بنیادی طور پر جو چیز مطلوب ہے وہ یہ کہ مخاطب کی ذہنی رکاوٹوں کو دور کرے تاکہ وہ اصل دعوت کو سمجھ سکے۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ مثبت تعبیرات منفی استدلال کے لیے بالکل غیر مفید ہیں یا کہ منفی استدلال کا مثبت تعبیر کے لحاظ سے کوئی فائدہ نہیں۔ نازک علمی مسائل، وہ بھی ایسے مسائل جن کا تعلق انسان کی نفسیات سے ہو، اس طرح کی مطلق تقسیم قبول نہیں کرتے۔ دونوں مختلف پہلوؤں سے ایک دوسرے سے بندھے ہوئے ہیں اور اکثر حالات میں ایک دوسرے کے لیے معین و مددگار بھی۔ تاہم نوعیت کے فرق کو سمجھنے کے لیے دونوں کے درمیان اس قسم کی تقسیم ناگزیر ہے۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ فلسفہ اور علم کلام دونوں ہم معنی الفاظ

نہیں ہیں، جیسا کہ ماضی میں غلطی سے سمجھ لیا گیا تھا۔ ایک زمانے میں فلسفہ عام طور پر مذہب کے ایک شعبے کے طور پر کام کرتا رہا ہے۔ اس زمانے میں فلسفہ کا کام زیادہ تر یہ تھا کہ مذہبی عقائد کو فلسفیانہ اصطلاحات میں بیان کر دیا جائے۔ یہ فلسفہ جب عباسی دور میں (ترجمہ ہو کر) مسلم سوسائٹی میں پھیلا تو ابتداً بہت سے لوگوں کو خوش ہوا۔ انہوں نے سمجھا کہ یہ مذہب کے بالمقابل کوئی اور چیز ہے۔ بعد کو زیادہ تحقیق سے کچھ میں آیا کہ زیادہ تر فرق صرف انداز اظہار کا ہے۔ ورنہ فلسفہ اور مذہب میں کوئی تضاد نہیں۔ چنانچہ فلسفہ میں تھوڑا سا رد و بدل کر کے اس کو مسلمان بنالیا گیا اور اسی مسلمان فلسفے نے بالآخر علم کلام کی شکل اختیار کر لی۔

اس واقعہ سے یہ فائدہ تو ہوا کہ فلسفہ اور مذہب دو متضاد چیزیں نہیں رہیں بلکہ فلسفہ خود مذہب کا خادم اور مؤید بن گیا۔ مگر اس ترکیب نے علم کلام میں ایک غلطی بھی شامل کر دی۔ وہ یہ کہ علم کلام کے موضوعات وہی بن گئے جو خود فلسفہ کے موضوعات تھے۔ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں :

ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى العربية وخاض فيها الاسلاميون و حاولوا الرد على الفلاسفة فيها خالوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها و هلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات و خاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتغالهم على الالهيات شرح العقائد النسفية، ص ۶

پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوا اور مسلمان اس میں گھسے اور انہوں نے فلاسفہ کا ان مسائل میں رد کرنے کا ارادہ کیا جو شریعت کے خلاف تھے تو انہیں اپنی بحث میں فلسفہ کا کافی حصہ لینا پڑا تاکہ وہ فلسفہ کے اہل مسائل کو محقق کر دیں اور پھر ان کا غلط ہونا ثابت کر سکیں۔ یہاں تک کہ مسلمانوں نے فلسفہ میں طبیعیات اور الہیات کا بھی بڑا حصہ لے لیا۔ اسی طرح مسلمان ریاضی کی طرف متوجہ ہوئے تو اس میں ایسا لگے کہ اگر اس میں الہیات کا حصہ نہ ہوتا تو اس کو فلسفہ سے ممتاز کرنا دشوار ہو جاتا۔

فلسفہ کا کام اصلاً حقیقت کی علمی دریافت تھا۔ نیز اپنی فطرت کے اعتبار سے وہ نت کو اس کی آخری حدود تک متعین کرنا چاہتا تھا۔ جب دونوں علوم باہم مخلوط ہوئے تب یہ ہوا کہ علم کلام نے بھی اپنے ذمہ یہی کام لے لیا اور یہ کوشش شروع کر دی کہ امت کے بارے میں فلسفہ کے پیدا کردہ تمام سوالات کا جواب اس طرح دیا جائے کہ حقیقت اپنی آخری شکل میں متعین ہو کر سامنے آجائے۔

اسی قطعی کا نتیجہ تھا کہ ملت کے عام اور معروف عقائد کے بالمقابل عقائد کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا۔ یہ مجموعہ نہ صرف امت کے اصل عقائد پر اضافہ تھا بلکہ بہت سے ازل سے وہ قرآن و سنت کے اسلام سے ٹکرنے والا تھا۔ پھر جب متکلمین کے وہ عقائد کے لوازم و نتائج پر نظر گئی تو معلوم ہوا کہ یہ شریعت سے الگ ایک بات ہے جس نے خدا کے قرآنی تصور تک کو بدل ڈالا ہے۔ یہی وہ صورت حال جس نے متکلمین اور محدثین کے درمیان زبردست کشمکش پیدا کر دی اور وہ سارے گوارہ واقعات وجود میں آئے جن کو ہم تاریخ میں دیکھتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ علم کلام کا کام اصلاً دفاعی ہے نہ کہ اثباتی۔ یعنی علم کلام کو یہ نہیں ہے کہ دین کیا ہے۔ اس کو صرف یہ کرنا ہے کہ دین کے خلاف جو علمی حملے یا اس میں ذہنی رکاوٹیں ہیں، ان کا فکری سطح پر مقابلہ کر کے انہیں ختم کر دے۔ دوسرے میں علم کلام کا کام ذہنی میدان میں وہی ہے جو بدر و جنین کے معرکے میں تلوار کا۔ بلاشبہ اسلام کے دفاع کے لیے اہمیت رکھتی ہے۔ لیکن اگر تلوار کو توجیہ دین کے پرکھ دیا جائے تو پھر وہ چیز وجود میں آتی ہے جس کو "بیلچہ پارٹی" کہا جاتا ہے۔

روح علم کلام اگرچہ اسلام کے دفاع کے لیے بے حد اہمیت رکھتا ہے۔ لیکن ماکو دین کی فلسفیانہ توجیہ کے لیے استعمال کیا جانے لگے تو وہ چیز وجود میں آئے گا کہ ایک مصنف نے "فنی مفروضات" کا نام دیا ہے اور جو مصنف مذکور کے الفاظ یک ایسا اسلام ہے جس کو ملت کے عقائد سے ذرا تعلق نہیں "مثال کے طور پر بیضاوی کے آغاز میں "رحمان" کی حقیقت کی طویل بحث، جو صرف اس لیے

پیدا ہوئی ہے کہ ذہن روحانیت کو فلسفیانہ سوالات کی روشنی میں متعین کرنا چاہتا ہے۔ حالانکہ سادہ طور پر سمجھنے کے لیے صرف اتنی بات کافی ہے کہ ہمارے اعمال کی جو جود خدا کی طرف سے ملتی ہے، اسے مجازاً رحمت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ قدیم فلسفہ کے اتباع میں متکلمین نے یہ نظریہ قائم کر لیا کہ عرض قائم بالغیر ہوتا ہے اور اس کا وجود آبی اور فانی ہے اس فلسفیانہ مسئلے کو علم کلام میں شامل کرنے کی وجہ سے بہت سے غیر ضروری مسئلے پیدا ہو گئے۔ اس کی وجہ سے اعمال کے وزن کو سمجھنا ناممکن ہو گیا۔ افعال کے صدور سے قبل استطاعت کا وجود محال قرار پایا۔ قیامت کے دن ہاتھ پاؤں کی شہادت ناقابل تصود ہو گئی۔ حدیث میں تھا کلمتان خفیفتان علی اللسان ثقیلتان فی المیزان، اس کی کوئی اصلیت باقی نہیں رہی۔ وغیرہ۔

علم کلام کو فلسفے سے مخلوط کرنے کی یہ غلطی اس طرح پھیلی کہ بعد کے لوگ بھی اپنے آپ کو اس سے بچانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ حتیٰ کہ ڈاکٹر اقبال جب ”الہیات اسلامی کی تشکیل جدید“ کرنے بیٹھے تو وہ بھی اس میں مبتلا ہو گئے۔ مثلاً اسلام کا ایک عقیدہ یہ ہے کہ مرنے کے بعد جنت اور جہنم ہے۔ اس عقیدے کے سلسلے میں بہت سے فلسفیانہ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ سوال کہ جنت اور جہنم مادی ہیں یا غیر مادی۔ ڈاکٹر اقبال نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی تو انھیں کہنا پڑا:

Heaven and Hell are states, not localities.

(جنت اور جہنم احوال ہیں، مقامات نہیں) یہ الفاظ ڈاکٹر اقبال کے قلم سے اس لیے نکلے کہ اس کے بغیر جنت اور جہنم کا عقیدہ ان کو فلسفے کے ڈھانچے میں بیٹھتا ہوا نظر نہیں آتا تھا۔ مگر عین اس وقت جب وہ سمجھ رہے تھے کہ دین کو فلسفے کے ڈھانچے کے اندر بٹھانے میں وہ کامیاب ہو چکے ہیں، دین کا اصل عقیدہ ان کے ہاتھ سے نکل چکا تھا۔ اس کے برعکس اگر علم کلام کو وہ اپنی حدود میں رکھتے تو وہ صرف یہ ثابت کرنے پر قناعت کرتے کہ مرنے کے بعد بہر حال ایک ایسا انجام سامنے آنے والا ہے جو دنیاوی نوعیت میں دیا ہی ہو گا جس کو مذہب نے انسانی الفاظ میں جنت اور جہنم سے تعبیر کیا ہے۔

کیا ہے۔ باقی یہ سوال کہ وہ مادی ہے یا غیر مادی، اس کا علم کلام سے تعلق نہیں۔ یہ وہ مقام ہے جہاں سے فلسفے کی حد شروع ہو جاتی ہے۔

ایک چیز ہے دین کی واقعیت اور ایک چیز ہے دین کی نوعیت۔ جب علم کلام کو دفاعی مقصد تک محدود رکھا جائے تو اس کا کام ہوتا ہے دین کی واقعیت کو چیلنج کرنے والوں کے مقابلے میں دین کی واقعیت ثابت کرنا۔ اس کے برعکس جب علم کلام کو اثباتی مقصد کے لیے استعمال کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ کلامی زبان میں دین کی حقیقی نوعیت کی تفصیل کر رہے ہیں۔ جبکہ خود دین میں اس طرح کی تفصیلات بیان نہیں کی گئی ہیں بلکہ صریح طور پر یہ کہا گیا ہے کہ اس قسم کی تفصیلات متعین کرنے کے پیچھے نہ پڑو :

وسکت عن اشیاء من غیر نسیان اور اللہ تعالیٰ نے بعض چیزوں کے بارے میں  
فلا تبغوا عنها بغیر بھولے ہوئے سکوت اختیار کیا ہے تو اس  
کے بارے میں خوض نہ کرو۔

شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بنیاد پر کہا تھا :  
اھموا ما اھمہ اللہ اللہ نے جس کو مبہم رکھا ہے تم بھی اس کو  
امیر الروایات مبہم رکھو۔

ظاہر ہے کہ جن باتوں کی حقیقت اللہ نے بیان نہ فرمائی ہو، اس کے متعلق آپ کا بیان لامحالہ انسانی علم کی بنیاد پر ہوگا۔ ایسی حالت میں آپ کے بیان کا دو میں سے کسی ایک غلطی کا شکار ہونا لازمی ہے۔ حقیقت کی تفصیلی نوعیت اگر انسان کے لیے ناقابل ادراک ہے اور اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے اس سے سکوت اختیار فرمایا ہے، تو انسانی علم بھی اس کے ادراک سے ہمیشہ قاصر رہے گا۔ ایسی حالت میں مجرد علم انسانی کی بنیاد پر جو تشریح کی جائے گی وہ لازمی طور پر غلط ہوگی اور اگر بالفرض اس کو قابل ادراک مانا جائے، جب بھی اس معاملے میں، کم از کم موجودہ انسانی علم کوئی صحیح بنیاد فراہم کرنے کا ذریعہ نہیں بن سکتا کیونکہ یہ انسانی علم خود اپنے اعتراف کے مطابق ابھی ارتقائی مرحلے میں ہے۔ اس کو کسی بھی درجہ میں یہ دعویٰ نہیں کہ وہ حقیقت کے آخری عرفان تک پہنچ گیا ہے۔ اس کا

مطلب یہ ہے کہ اگر ہم موجودہ انسانی علم کی بنیاد پر حقیقتِ امتحان کی تفصیلی نوعیت متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو یہ کوشش زمانی معیار کی روشنی میں دائمی حقیقت کو متعین کرنے کی کوشش ہوگی جو باغرض آج غلط نظر آئے، جب بھی آئندہ یقینی طور پر غلط ثابت ہوگی۔

انسان کی تمام غور و فکر اپنی معلومات کے دائرے میں ہوتی ہے۔ معلومات کے باہر آدمی کوئی تصور قائم نہیں کر سکتا۔ انسان اپنے حواس کے ذریعہ معلومات اخذ کرتا ہے اور پھر عقل ان سے کلیات بناتی ہے اور انہیں کلیات کے بارے میں غور و فکر کرتی ہے۔ جو چیزیں ہمارے محسوسات سے باہر ہیں، ان کے معاملے میں وحی و الہام کے بغیر مجرد عقل کام نہیں کر سکتی۔ متکلم کے لیے ضروری ہے کہ اس فرق کو واضح طور پر اپنے سامنے رکھے ورنہ وہ خود بھی غلط رائے قائم کرے گا اور دوسروں کو بھی غلطی میں مبتلا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔

قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ منکرین نے روح (وحی) کی حقیقت کے بارے میں سوال کیا، اس کے جواب میں روح کی اصل حقیقت پر بحث نہیں چھیڑ دی گئی بلکہ یہ جواب دیا گیا: یسلونک عن الروح قل الروح من امر ربی وہ تجھ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں کہہ دو ما اوتیتکم من العلم الا قلیلاً کہ روح خدا کے حکم سے ہے اور تم کو بہت تھوڑا

علم دیا گیا ہے۔

ابراہیم - ۸۵

علمِ کلام کی جس حد بندی کی ہم نے وکالت کی ہے۔ اس کے سلسلے میں یہ آیت بہت اہم بنیاد کا کام دیتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس دائرہ فہم کے اندر رہ کر قائم کر سکتا ہے جو فطرت کی طرف سے اسے دیا گیا ہے۔ اس دائرے سے باہر جا کر رہ کر قائم کرنا اس کے لیے ممکن نہیں۔ اس لیے حقیقت پسندی یہ ہے کہ جو امور ہمارے دائرہ فہم کے اندر ہوں، ان کے بارے میں آخری حدود تک جاننے کی کوشش کریں۔ مگر جو امور عقل کے دائرے سے باہر ہوں، ان میں مجمل اثبات پر قناعت کریں۔

قدیم زمانے میں یہ بات ممکن ہے صرف مذہبی عقیدہ نظر آتی ہو۔ مگر آج وہ سائنسی امر واقعہ بن چکی ہے۔ انیسویں صدی کی سائنس کے برعکس آج کی سائنس متفقہ طور پر یہ دعویٰ کر رہی ہے کہ حقیقتِ امتحان انسانی عقل یا ریاضیاتی پیماہیوں سے باہر کی چیز ہے۔

اس کے بارے میں ہم بھی کر سکتے ہیں کہ بعض خارجی علامات کی بنا پر ایک قیاسی رائے قائم کریں۔ دوسرے نفلوں میں سائنس کا سفر ایک حد کے بعد اس مقام پر آ جاتا ہے جہاں مجل ایمان کے بغیر چارہ نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس معاملے میں جدید سائنس نے تقریباً وہی موقف اختیار کر لیا ہے جس کی طرف قرآن نے ڈیڑھ ہزار برس پہلے نشانہ ہی کی تھی۔

قرآن کی ایک اور آیت ہے :

هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات  
للمكذبات من ام الكتاب واخر متفابحات  
لما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون  
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء  
تأويله - وما يعلم تأويله الا الله  
الراسخون في العلم يقولون امنا به  
ل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب  
آل عمران - ۷

اللہ نے تم پر کتاب اتاری جس کا ایک حصہ وہ آیتیں ہیں جو محکم ہیں۔ یہ ام الکتاب ہیں۔ اور دوسری آیتیں متشابہ ہیں۔ سو جن کے دل میں کجی ہے وہ اس کے اس حصے کے پیچھے پڑ جاتے ہیں جو متشابہ ہیں، فتنہ ڈھونڈنے کے لیے اور تاویل ڈھونڈنے کے لیے۔ حالانکہ ان کی تاویل اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور جو لوگ علم میں پختہ کار ہیں، وہ یوں کہتے ہیں ہم اس پر اجماعاً یقین لاکے۔

سب ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے۔ اور نصیحت وہی قبول کرتے ہیں جو عقل والے ہیں۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے ذریعہ جو حقیقتیں انسان پر ظاہر کی گئی ہیں۔ وہ قسم کی ہیں۔ ایک وہ جن کو محکم الفاظ کی شکل میں بتایا گیا ہے۔ دوسرے وہ جن کا ذیل تشبیہی الفاظ کے ذریعہ ہوا ہے۔ اول الذکر کا تعلق اس دنیا سے ہے جو پوری طرح ہماری عقل کی گرفت میں آتی ہے۔ اس لیے اس کے بارے میں محکم بات بتا دی گئی۔ فی الذکر کا تعلق اس دنیا سے ہے جو براہ راست ہماری محدود عقل کی گرفت میں نہیں سکتی۔ اس لیے ان کو تشبیہی الفاظ کے ذریعہ بتایا گیا۔ جیسے ایٹم کے نظام کو سمجھانے کے لیے شمسی نظام کی مثال دی جائے۔

محکم اور متشابہ کے فرق کو رٹا اور جنت و جہنم کی مثال سے سمجھا جاسکتا ہے۔ (ربادٹو)



لی حرمت کا معاملہ انسانی دائرے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لیے اس کی بحث میں یہ  
 کوشش بالکل صحیح اور جائز ہوگی کہ اس کے نفع و ضرر کو آخری حد تک معلوم کرنے کی  
 کوشش کی جائے۔ اس میں ہم کو مثالوں کا سہارا لینے یا اجمالی عقیدے پر قناعت کرنے کی  
 ضرورت نہیں۔ مگر جنت اور جہنم کا معاملہ ایک ایسی دنیا سے تعلق رکھتا ہے جس کو کسی آنکھ  
 نے نہیں دیکھا اور نہ کوئی زندہ آنکھ اسے دیکھ سکتی ہے۔ اس لیے اس کی بحث میں ہمیں  
 اس پر اکتفا کرنا پڑے گا کہ مجرد اس کے امکانی وجود کو ثابت کرنے تک اپنی گفتگو کو محدود  
 رکھیں۔ اس کی تفصیلی نوعیت متعین کرنے کے چکر میں نہ پڑیں۔ اگر ہم اس سوال کا جواب  
 دینے کی کوشش کرنے لگیں کہ جنت اور جہنم احوال ہیں یا مقامات، تو یہ انسانی عقل کے  
 دائرے سے باہر قدم رکھنا ہوگا۔ خوش قسمتی سے عصر حاضر کا سائنسی طرز فکر بعینہ یہی ہے۔  
 آج کا ایک سائنس دان یہ ثابت کرنے میں اپنا وقت صرف نہیں کرتا کہ مکان  
 Space خارجی چیز Objective ہے یا داخلی Subjective۔ کیونکہ وہ  
 جانتا ہے کہ اس کے دائرہ امکان سے باہر ہے کہ اس کی حقیقی حیثیت متعین کر سکے۔ وہ  
 ”مکان“ پر گفتگو کرتا ہے نہ اس پر کہ وہ خارجی ہے یا داخلی۔ اس قسم کے مسئلہ کو سائنس میں داخل  
 کرنا سائنس کو فلسفہ بنا دیتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے قدیم متکلمین نے علم کلام کو فلسفہ  
 بنا دیا تھا۔

اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا معاملہ متشابہات کے قبیل سے ہے۔ یعنی انسان موجودہ  
 عقل کے ساتھ چونکہ ان کو پوری طرح سمجھ نہیں سکتا، اس لیے ان کو تشبیہی الفاظ میں بیان کیا  
 گیا ہے۔ اس لیے اس بحث میں متکلمین کی صرف وہ باتیں ٹھیک کہی جا سکتی ہیں جو وحی  
 کے ظاہری الفاظ سے ماخوذ ہیں۔ جہاں انہوں نے ایسی باتیں کہی ہیں جن کی کوئی بنیاد وحی  
 الہام میں نہیں ہیں اور وہ محض عقل کی پیداوار ہیں۔ ان کی صداقت نہ صرف مشکوک قرار پاتی  
 ہے بلکہ خود یہ امر مشتبہ ہے کہ اس ممنوعہ حد میں قدم رکھنا ان کے لیے جائز تھا یا نہیں۔  
 مثلاً اتنی بات تو یقینی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے بہت سی صفات ثابت کی ہیں۔  
 لیکن ان صفات کی کیفیت و نوعیت کہ وہ صفات حادث ہیں یا قدیم ہیں، عین ذات ہیں

بغیر ذات ہیں، یا لایعین ولا غیر کی بحث، اس قسم کی تمام باتیں محض اپنی عقل سے نکالی ہوئی ہیں۔ ان کے بارے میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ متکلمین نے یہاں علم کلام کے دائرہ سے باہر قدم رکھا ہے۔

البتہ اس میں بعض استثنائی صورتیں ہیں مثلاً چونکہ وحی کی بنا پر یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ ذات خود قدیم ہے اور اس کے سارے ذاتی کمالات بھی قدیم ہیں، لہذا جو لوگ صفات و حادث کہتے ہیں ان کی غلطی یقینی ہے۔ اس کے برعکس جو لوگ صفات الہی کو قدیم کہتے ہیں، اگرچہ مجرد عقل سے کہتے ہیں، ان کی رائے صحیح ہے۔ مگر صفات کا عین ذات ہونا یا بیرونی ذات ہونا، یا لایعین اور لا غیر کا نظریہ، یہ سب نہ مجرد عقل سے معلوم ہو سکتا ہے اور نہ وحی بہام اس بارے میں رہنمائی کرتے ہیں۔ لہذا اس قسم کی تشریحات میں اگر خوض نہ کیا جائے و صفات الہی کے مجرد اثبات پر اکتفا کی جائے تو یہ زیادہ صحیح بات ہے اور یہی قرنِ دل کے لوگ کرتے تھے۔

یہ صحیح ہے کہ پھر بھی بعض پہلوؤں سے علم کلام کو ایسے الفاظ استعمال کرنے پڑیں گے جو اپنے اندر زمانی قدر رکھتے ہوں اور جن کے متعلق یہ امکان ہو کہ مستقبل میں وہ اپنی درجہ قدر کھو سکتے ہیں۔ مگر اس اندیشہ کو ضرورتاً اس لیے گوارا کیا جائے گا کہ بوقتِ تدلل وہ بہر حال مخاطب کے اوپر حجت ہیں۔ اور جہاں تک آئندہ کا تعلق ہے، ان سے نفسِ دین میں کوئی خرابی واقع نہیں ہوتی۔

جب دین کی واقعیت ثابت کرنے کے لیے کسی خارجی مواد استدلال کو استعمال یا گیا ہو تو اس بنا پر دین کی حقیقت پر کوئی حرج نہیں آتا کہ اس مواد کے کسی جزو نے بعد کے زمانے میں اپنا وزن کھو دیا ہے۔ ایسا کوئی واقعہ صرف مواد استدلال کو متاثر نہیں کرتا بلکہ موضوع استدلال کو۔ دین کی واقعیت اصولاً صرف اس وقت مشتبہ ہو سکتی ہے جبکہ مواد کی کمزوری ثابت ہونے کے بعد کوئی دوسری دلیل اس کی صحت کو ثابت کرنے کے لیے باقی نہ رہے۔ جبکہ تاریخ گواہی دیتی ہے کہ دین ایک دائمی اور قطعی صداقت ہے۔ ہر زمانے میں اس کے حق میں استدلال کے لیے قوی سے قوی تر مواد حاصل ہوتا رہا ہے۔

”متکلیں کی محولہ بالا غلطی کا اعادہ منطق کے استعمال میں بھی ہوا۔ منطق میں جن طریقوں سے کسی چیز کے حق میں حجت قائم کی جاتی ہے، اس کی چھ قسمیں بتائی گئی ہیں۔ برہان، جدل، سفسطہ، خطابت، شعر، مغالطہ۔

برہان اس قیاس منطقی کو کہتے ہیں جس کے مقدمات یقینی طور پر صادق ہوں۔ جدل وہ قیاس ہے جس کے مقدمات اگرچہ مدعی کے نزدیک صادق نہ ہوں مگر خصم ان کو ماننا ہوتا ہو۔ ایسے مقدمات سے جو قیاس مرکب ہوتا ہے اس سے مقصود صرف خصم کو کٹ کرنا ہوتا ہے نہ کہ کسی بات کو ثابت کرنا۔ سفسطہ وہ قیاس ہے جس کے مقدمات صادق تو نہیں ہوتے لیکن باوی النظر میں صادق معلوم ہوتے ہیں۔ سفسطہ کے معنی طمع کرنے کے ہیں۔ یعنی کاذب مقدمات پر صدق کا ملمع کر دیا گیا ہو۔ خطابت وہ قیاس ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہوتا ہے جن کے لیے نہ صادق ہونا ضروری ہوگا نہ کاذب اگرچہ احتمال دونوں کا ہوتا ہے۔ چونکہ عوام میں وہ مقبول ہوتے ہیں، اس لیے ایسے مقدمات سے جو قیاس مرکب ہوتا ہے، اس کے نتیجے سے لوگ مطمئن ہو جاتے ہیں۔ شعر وہ قیاس ہے جس کے مقدمات زیادہ تر غلط اور کبھی صحیح بھی ہوتے ہیں۔ اس قیاس سے مقصود مخاطب میں کوئی خاص کیفیت پیدا کرتی ہوتی ہے۔ دھوکا دینا مقصود نہیں ہوتا۔ مغالطہ وہ قیاس ہے جس میں محض غلط اور جھوٹے مقدمات سے کام لیا جائے۔ اس سے مقصود مخاطب کو دھوکے اور غلطی میں ڈالنا ہوتا ہے۔

منطق کے معاملے میں متکلیں کی غلطی یہ ہے کہ انھوں نے زیادہ تر جدلیات وغیرہ کام لیا، دلائل و براہین کو استعمال نہیں کیا۔ انھوں نے منطقی اسلحہ خزانے کے صرف وہ ہتھیار لیے جو دشمن سے لڑنے کے واسطے ہوتے ہیں اور منطق کے ان طریقوں سے کام نہیں لیا جن سے مخاطب کو متاثر اور مطمئن کرنے کی کوشش کی جاتی ہے منطق انھیں دونوں چیزوں سے دے رہی تھی مگر انھوں نے پہلی کو لیا اور دوسری کو چھوڑ دیا۔ اگرچہ بعض مستثنیٰ مثالیں بھی ہیں مگر اکثریت کے اعتبار سے صورت حال یہی ہے۔

اسی کا نتیجہ تھا کہ ہمارے یہاں وہ علم کلام وجود میں آیا جو ”دونوں کو کھولنے کے بجائے

دوں کے دروازے بند کرنے والا تھا۔ اس نے داعی اور مدعو کی گفتگو کو شطرنج کا کھیل بنا دیا جس میں آدمی پہلے سے یکسو ہوئی چالوں کے ذریعہ فریق ثانی کو زک دینے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ آدمی کو گھیر کر منطقی تمریروں سے چت کر دینا، یہ علم کلام کا کمال بن گیا۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کی کوشش کو ایک ذہنی کھیل تو قرار دیا جاسکتا ہے مگر اسلام کی دعوت کا یہ طریقہ نہیں ہے۔ تاہم اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہیے کہ یہ خود علم کلام کی خرابی نہیں ہے بلکہ منطق کے غلط استعمال کی خرابی ہے۔ علم کلام میں وہ اس لیے دخل ہوئی کہ اسی طریقے کو علم کلام کی بنیاد فرض کر لیا گیا۔ مناظرہ، جس نے دعوت کے کام کو ایک بازی بنا دیا اور مناظرہ بازی کا فن وجود میں آیا، وہ زیادہ تر اسی غلطی کا نتیجہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ علم کلام، اپنی اصل حقیقت کے اعتبار سے، نام ہے اس بات کا کہ دین کو عقل کے ذرائع سے ثابت کیا جائے۔ چونکہ انسان کے اپنے پاس کسی بات کو سمجھنے کا واحد ذریعہ عقل ہے، اس لیے اسلام عقل کے ذریعہ اپنی بات سمجھا کر انسان کو مطمئن کرتا ہے۔ بارہویں صدی عیسوی میں جب یونان کی منطق و فلسفہ ترجمہ ہو کر مسلمانوں کے اندر پھیلے تو لوگوں نے سمجھا کہ یہ بہترین عقلی ذریعہ ہے جس سے دین کو ثابت کیا جاسکتا ہے مگر یہ اندازہ صحیح نہیں تھا۔ چنانچہ علم کلام کو یونانی منطق و فلسفہ پر ڈھلنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ علم کلام ایک فرضی اور قیاسی علم بن گیا جس کا تعلق حقیقت کی دنیا سے نہ تھا۔

یہ کام اس وقت ہوا جبکہ خود قرآن میں علم کلام کی دوسری بنیاد موجود تھی۔ وہ تھی تخلیق کائنات کی بنیاد جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ وہ حق کی بنیاد پر ہے:

مَلَخَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا  
الْإِلَٰهَ الْحَقُّ  
ہم نے آسمان اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، حق کے ساتھ پیدا کیا ہے۔

اس لیے یہ بالکل فطری بات ہے کہ اس کے اندر اثبات حق کا سارا مواد چھپا ہوا ہو۔ زمین و آسمان کی تخلیق میں اثبات دین کی جو حقیقی بنیاد تھی، وہ ارسطو کی منطق کا بنیادی بنیادوں سے زیادہ قوی تھی۔ قدیم زمانے میں لوگوں کو قرآن کی اس کلامی بنیاد کا اہمیت سمجھ میں نہ آتی ہو۔ مگر موجودہ زمانے میں سائنس نے قرآن کے اشارات کو

تفصیلات کی صورت دیدی ہے اور قرآن کے اجمالی دلائل کو مکمل اور متحین دلائل بنادیا ہے۔ اب یہ سمجھنا نہایت آسان ہو گیا ہے کہ قرآن کی کلامی بنیاد ہی واحد بنیاد ہے جس پر علم کلام کی تعمیر کی جانی چاہیے۔ یہ وہ علم کلام ہو گا جو آدمی کے لیے آیت ہو گا، جو اس کو ذکر کرنے والا بنائے گا، دینی فکر کی صلاحیت پیدا کرے گا، جس کے بعد آدمی کا دل پکار اٹے گا کہ حق یہی ہے، جو آدمی کو آخرت کے احساس سے سرشار کر دے گا، جیسا کہ ارشاد ہوا ہے:

ان فی خلق السموات والارض واختلاف	بلا فہ آسمان اور زمین کے بنانے میں اور راز
اللیل والنهار لآیات لا دلی الا لباب۔	اور دن کے آنے جانے میں، نشانیاں میں عقل
الذین یذکرون اللہ قیاماً وقعوداً علی	والوں کے لیے جو کہ اللہ کو یاد کرتے ہیں کھڑے
جنوبهم ویفکرون فی خلق السموات	بیٹھے اور لیٹے۔ اور غور کرتے ہیں آسمان اور
والارض بینا ما خلقت ہذا باطلا	زمین کے پیدا ہونے میں، وہ پکار اٹتے ہر
سمعانک فقناعذاب النار	اے رب تو نے اس کو عذاب پیدا نہیں کیا
آل عمران: ۹۱-۹۰	تو پاک ہے سو بچا ہم کو آگ کے عذاب سے

استدلال کا یہ طریقہ تقریباً وہی ہے جس کو فلاسفہ Arguments from design کہتے ہیں۔ یہاں میں عہد حاضر کے ایک مشہور ترین منکر خدا کا ایک اقتباس نقل کروں گا جس نے صریح طور پر اس طریق استدلال کی اہمیت تسلیم کی ہے۔ برٹریٹنڈ رسل (۱۸۷۲-۱۹۵۷) اپنی کتاب ”میں کرسچین کیوں نہیں“ کے آغاز میں لکھتا ہے:

“It is true that scholastics invented what professed to be logical arguments proving the existence of God, but the logic to which these traditional arguments appealed is of an antiquated Aristotelian sort which is now rejected by practically all logicians....there is one of these arguments which is not purely, I mean the arguments from design. This argument, however, destroyed by Darwin.

ترجمہ: یہ صحیح ہے کہ علمائے مذاہب نے کچھ ایسی دلیلیں ایجاد کی ہیں جن کے متعلق دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ منطقی دلائل ہیں اور ان سے خدا کا وجود ثابت ہوتا ہے مگر وہ منطق جس پر ان روایتی استدلالات کی بنیاد قائم ہے، ارسطو کی قدیم منطق ہے جس کو علما اب تمام علمائے منطق رد کر چکے ہیں۔ ہاں ان دلائل میں ایک دلیل ایسی ضرور ہے جو خالص منطقی نہیں ہے۔ میری مراد نظم کائنات کی دلیل سے ہے۔ مگر ڈارون نے اس دلیل کو ختم کر دیا ہے۔“

برٹرینڈ رسل نے مذکورہ استدلال کا وزن تسلیم کرتے ہوئے ڈارونزم کے حوالے سے اس رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر کائنات کا نظم تو ایک واقعہ ہے جبکہ ڈارون کا نظریہ ارتقاء دلی ثابت شدہ واقعہ نہیں۔ وہ صرف ایک کام چلاؤ نظریہ (Workable Theory) ہے اور ظاہر ہے کہ محض ایک کام چلاؤ نظریے کی بنیاد پر کسی چیز کی واقفیت کو رو میں کیا جاسکتا۔

تو باقی مذاہب کو دیکھ کر ایک شخص نہایت آسانی سے یہ خیال قائم کر لیتا ہے کہ بب توہم پرستی کا نام ہے، یہی حال علم کلام کی اس شکل کا ہے جو آٹھ سو برس پہلے یونانی بچے کی زمین پر علم کلام وجود میں آئی اور بعد کو صدیوں تک ہمارے دینی نصاب تعلیم ایک لازمی جز بنی رہی۔ آج جب علم کلام کا لفظ بولا جاتا ہے تو فوراً ذہن اس مومن علم کی طرف چلا جاتا ہے جو حقیقتاً علم کلام کی تاریخ کا ایک جزو ہے نہ کہ کل علم۔

ایک بزرگ نے علم کلام پر تنقید کرتے ہوئے مولانا شبلی نعمانی (صاحب الکلام) یہ اعتراف نقل کیا ہے:

فلسفی سر حقیقت نتوانست کشتود

گشت راز دیگر آں راز کہ افشای کرد

”فلسفی“ کی نارسائی کا ذکر ہے نہ کہ متکلم کی۔ مگر قدیم متکلمین کے تتبع میں علم کلام فلسفہ کی ہم معنی سمجھ لیا گیا۔ حالانکہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں علم کلام حقیقتاً

علم و دعوت ہے۔ جبکہ فلسفہ خود ایک مذہب ہے جو کسی چیز کو پہلے سے تسلیم کیے بغیر محض عقلی ذرائع سے حقیقت کی تلاش کرتا ہے۔

علم کلام کا یہ غلط تصور صرف ایک علمی اور فنی غلطی نہیں ہے بلکہ پچھلی صدیوں میں ہمیں اس کی وجہ سے زبردست نقصانات پہنچے ہیں۔ اس کا یہ نتیجہ تھا کہ ہمارے یہاں سنجیدہ طبقے میں یہ ذہن بن گیا کہ دعوت و تبلیغ کے لیے علم کلام کوئی اچھا معاون نہیں ہے کیونکہ وہ زیادہ تر کج بحثی کا محرک ہوتا ہے۔ اس کا رد عمل یہ تھا کہ قدیم محدثین کی طرح بعد کے صوفیاء نے بھی اس کو ترک کرنا ضروری سمجھا اور دوسری انتہا پر پہنچ گئے۔ انھوں نے سمجھا کہ کراماتی طریقہ تبلیغ کی راہ میں زیادہ بہتر نتائج پیدا کرتا ہے۔ یہ طرز فکر اگرچہ جسروں صدی اقامت کا حامل تھا مگر اسی کے ساتھ نقصان کا پہلو لیے ہوئے تھا۔

اس کی وضاحت ایک مثال سے ہو جائے گی۔ ہندوستان کی جو قومیں صوفیاء کی تبلیغ سے مسلمان ہوئیں، ان میں عام طور پر بدعات و توہمات کا اس سے زیادہ زور ہے جتنا ان مسلم خاندانوں میں جو مسلم اقتدار کے زمانے میں باہر سے آئے اور یہاں آباد ہو گئے، اس کی وجہ سے کیا ہے۔ وجہ بالکل سادہ ہے۔ صوفیاء کے ذریعے جو لوگ مسلمان ہوئے وہ عام طور پر کسی ذہنی و فکری انقلاب کے نتیجے میں مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ بلکہ دعا و تعویذ اور کشف و کرامات سے متاثر ہو کر مسلمان ہو گئے تھے۔ یہ لوگ بالکل فطری طور پر اپنے ساتھ وہ تمام رسوم و رواج بھی لے آئے جو ان کے اپنے پچھلے سماج میں ہزاروں برس سے چلے آ رہے تھے یہ رسوم و رواج ان کے مسلمان ہونے کے باوجود، کہیں بالکل سابقہ حالت میں باقی رہے جیسا کہ ہریانہ کے میواتیوں اور راجستھان کے میراتیوں کی مثال میں نظر آتا ہے اور کہیں ان رسوم و رواج میں صرف اتنا تصرف ہوا کہ ان کو اسلامیایا گیا، جیسے ڈھوارہ کی جگہ شہیدوارہ وغیرہ۔ صوفیاء کے طریق تبلیغ کے برعکس علم کلام کا طریق تبلیغ فکری تبدیلی اور ذہنی انقلاب کی طرف سے اپنا عمل کرتا ہے۔ اس لیے جب کوئی اس راستے سے اسلام کو اختیار کرتا ہے تو وہ مکمل شعور کے ساتھ ایک مجموعہ عقائد کو چھوڑ کر دوسرے مجموعہ عقائد کو اپناتا ہے۔ اس لیے فطری طور پر ایسا ہوتا ہے کہ اس کے زیر اثر جو شخص اپنا مذہب بدلتا ہے، وہ

عے معنوں میں ایک نیا اور مختلف انسان بن جاتا ہے۔

یہ کہنا بالکل صحیح ہوگا کہ علم کلام، اپنے حقیقی مفہوم کے اعتبار سے، عین وہی چیز ہے قرآن میں تعلیم بالقلم (علم) کہا گیا ہے۔ یعنی علم و فکر کی راہ سے کسی کے اندر نفوذ کرنے شغل کرنا۔ اللہ تعالیٰ نے اسی طریقے کو اپنا طریقہ بتایا ہے :

بِالْقَلَمِ عَلَّمْنَا الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ  
خدا نے قلم کے ذریعے تعلیم دی، انسان کو ان چیزوں کی تعلیم دی جن کو وہ نہ جانتا تھا۔

بنیاد اپنی مخاطب قوموں کی ذہنی سطح اور زمانی حالات کے مطابق اسی ڈھنگ پر لوگوں کے سامنے پیش کرتے رہے۔

آخر میں ایک اور بات کا ذکر کرنا ضروری ہے، ورنہ علم کلام کی بحث ادھوری رہ جائے۔ پیر میں نے علم کلام پر جو گفتگو کی ہے وہ دراصل اس پہلو سے ہے کہ ہم دیگر علوم سے کے علم کلام کو سمجھنا چاہیں تو وہ کیا قرار پاتا ہے۔ بلاشبہ علم کلام فی نفسہ ایک دفاعی ہے مگر اس کی یہ حیثیت صرف اس وقت تک ہے جبکہ اس کو مشکل کی ذات سے کے خالص منطقی مفہوم میں دیکھا جا رہا ہو۔ جب کلام کے ساتھ مشکل کو ملا لیا جائے، بدل جاتی ہے۔ اس وقت علم کلام صرف ایک دفاعی علم نہیں رہتا بلکہ وہ سب جاتا ہے جو ایک صحیح اور مطلوب اسلامی دعوت کے اندر ہونا چاہیے۔

اس کو میں ایک مثال سے واضح کروں گا۔ نماز کیا ہے۔ اگر آپ منطقی طور پر اس بی تعین کرنا چاہیں تو نماز نام ہے چند کلمات کو زبان سے دہرانے اور کچھ مقررہ حرکات سینے کا۔ نماز کا خارجی تعین کسی بھی طرح اس کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتا۔ مگر معلوم ہے کہ نماز صرف اس کا نام نہیں ہے۔ نماز کا دوسرا لازمی جزو خشوع ہے۔ یہ جزو اتنا ہے کہ اس کے بغیر کوئی نماز حقیقی نماز نہیں بنتی۔ (لا صلوة لمن لم یخشع)

نماز میں یہ دوسرا جزو کہاں سے آیا۔ یہ نماز کی اس شکل میں نہیں ہے جس کو ہم خارجی مان سکتے ہیں۔ بلکہ یہ وہ جزو ہے جو انسان کی نفسیات اس کے اندر شامل کرتی ایک برقی انسان ایسا بنایا جاسکتا ہے جو فقہ کے سارے تعینات کے ساتھ ایک



مکمل نماز کو دہرائے۔ نماز ظاہری طور پر مکمل ہونے کے باوجود خشوع سے خالی ہوگی۔ مگر نماز کی اسی شکل کو جب ایک خدا سے ڈرنے والا انسان دہراتا ہے تو اس وقت اس کی نغیبات کی آمیزش سے نماز خشوع کی نماز بن جاتی ہے۔ نماز انسان سے الگ ہو تو وہ الفاظ اور حرکات کا ایک ڈھانچہ ہے۔ نماز انسان کے ساتھ ہو تو وہ ایک پُر کیف عمل ہے۔

یہی حال علم کلام ہے۔ اگر آپ کاغذ کے اوپر اس کا خارجی مطالعہ کر رہے ہوں تو علم کلام ایک دفاعی علم نظر آئے گا جو اس لیے ہے کہ مخاطب کے عقلی سوالات کا جواب دے سکے۔ لیکن جب اسی کے ساتھ آپ متکلم کو بھی ملا لیں، اس متکلم کو جو حقیقی داعی ہو اور خدا کے بندوں کو خدا کی راہ کی طرف لانے کے لیے بے قرار ہو، تو علم کلام صرف اتنی سی چیز نہیں رہتا جو کاغذ کے اوپر منطقی تعین میں نظر آتا ہے بلکہ اس کے اندر انسان کی ہستی کی وہ تمام چیزیں شامل ہو جاتی ہیں جو داعیانہ جذبات کے تحت پیدا ہوئی ہیں۔

اپریل ۱۹۶۷ء کا واقعہ ہے۔ لکھنؤ میں ایک صاحب سے میری چند ملاقاتیں ہوئیں۔ یہ ایک ٹہایت ذہین اور مخنتی آدمی ہیں۔ انھوں نے فلسفہ میں ایم اے کیا ہے اور سات سال کی ریسرچ کے بعد برٹرنیڈ رسل پر اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ تیار کیا ہے۔ فلسفہ کا طالب علم یوں بھی عام طور پر مذہب کے بارے میں متشاکک ہو جاتا ہے اور برٹرنیڈ رسل تو اس دور میں ملحدوں کا سردار ہے۔ پھر برٹرنیڈ رسل پر ریسرچ کرنے والے کا عالم کیا ہوگا۔ فلسفہ تعلیم اور برٹرنیڈ رسل پر ریسرچ نے ڈاکٹر صاحب موصوف کو پورے معنوں میں علمی اتحاد تک پہنچا دیا تھا۔

ان ملاقاتوں میں اتفاق سے چند علما بھی شامل تھے۔ میں نے گفتگو کی تو ساری گفتگو میں کہیں خدا، آخرت، رسالت وغیرہ کا کوئی نام نہ تھا۔ ”منہ بند کرنے“ کی تکنیک بھی ساری گفتگو میں کہیں استعمال نہیں کی گئی تھی۔ مگر گفتگو کے خاتمے پر انھوں نے تقریباً تمام باتوں کو مان لیا تھا۔

علما و جو خاموش بیٹھے ہوئے ساری گفتگو کو حیرانی کے ساتھ سن رہے تھے، بعد کو

نے کہا کہ ہماری سمجھ میں نہیں آیا کہ آپ کی اس گفتگو کو علم کلام کے خانے میں رکھیں  
 بت کے خانے میں۔ اگر علم کلام کے خانے میں رکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ تو عین  
 ت ہے اور دعوت قرار دینا چاہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ تو پورے معنوں میں علم کلام ہے۔  
 نے کہا کہ یہ علم کلام بھی ہے اور دعوت بھی، حقیقت یہ ہے کہ علم کلام اور دعوت دونوں  
 الگ صرف اس وقت رہتے ہیں جبکہ ان کا مطالعہ منطق کی میز پر کیا جا رہا ہو۔ مگر  
 کلام جب ایک داعی کی ذات میں شیر و شکر ہو جائے، اس وقت ایک ایسی چیز وجود  
 آتی ہے جو دعوت بھی اتنا ہی ہوتی ہے جتنا علم کلام۔

ایک مشہور مصنف کی کتاب نظر سے گزری۔ صاحب کتاب نے اس کے دیباچے  
 ”علم کلام پر گفتگو کی ہے۔ اس سلسلے میں“ اسلام کی تبلیغ میں متکلمانہ طریقوں کی بے تاثیر“  
 زیر عنوان لکھتے ہیں :

”مسلمانوں کو خشک و شبہات اور اتحاد و بے دینی سے بچاؤ کے لیے جو تدبیر ہمارے  
 حکماء متکلمین نے اختیار کی، وہ بھی گو اپنی جگہ پر ایک چیز ہے لیکن حقیقت یہ ہو کہ  
 محض علوم زمانہ کے ذریعہ مسلمانان زمانہ کو زمانے کی غلطیوں سے بچا کر یقیناً اذعان  
 کی منزل مقصود تک پہنچانے کی یہ تدبیر نہیں۔ متکلمین کے علاج سے یہ ہو سکتا ہے کہ  
 بیماری کے کچھ عوارض زائل ہو جائیں لیکن اس سے صحت کا درجہ کبھی حاصل نہیں  
 ہو سکتا۔“ (ص ۴۳)

مے چل کر لکھتے ہیں :

”اس تقریر کا یہ مطلب نہیں کہ فن کلام بیکار و بیچ ہے۔ ایسا سمجھنا غلطی ہے۔ نسبت  
 اسلامیہ ایک عالمگیر سلطنت ہے۔ اس میں ادنیٰ سپاہی سے لے کر امراء اور وزراء  
 تک کی یکساں ضرورت ہے۔ جس سلطنت میں وزیر ہی وزیر ہوں، سپاہی نہ ہوں، وہ  
 کب دشمنوں سے محفوظ رہ سکتی ہے لیکن ہر ایک لازم اور عہدیدار کا ایک خاص مرتبہ  
 اور درجہ ہے۔ ہر ایک اپنی اپنی استعداد اور مہبت کے مطابق مختلف عہدوں  
 اور درجوں کے کام کے لائق بنائے گئے ہیں۔ وزراء ہیں جو سلطنت اور فرمانروائی

کے قریبہ کو انجام دیتے ہیں۔ امراء میں جو رمز سلطنت کے مشیر اور کار پر واد ہیں، سپاہی ہیں جو ملک کے ہر سرحدی درہ اور دشمنوں کے حملوں کے مقامات کی دیکھ بھال میں مصروف ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک کی خدمت سلطنت کے انتظام اور اس کی حفاظت و بقا اور ترقی کے لیے ضروری ہے۔ ان میں سے اگر وزراء اور امراء یہ سمجھیں کہ سپاہیوں کی ضرورت نہیں تو سلطنت کے انتظام و حفاظت کے امراء سے ناواقف ہیں۔ اور اگر سپاہی یہ سمجھیں کہ سلطنت کے لیے وہی سب کچھ ہیں، وزراء اور امراء کی ضرورت نہیں تو وہ بھی اس سلطنت کے خیر خواہ نہیں۔ کہ وہ نہ ہوں تو ملک میں تباہی برپا ہو جائے۔ لیکن یہ بالکل صحیح ہے کہ مرکزی سلطنت کے مصالح و حکم کے واقف کار اور سلطنت کی پالیسی کے ذمہ دار اور اس کے کلی نفع و ضرر کے نگراں وزراء اور امراء ہی ہیں۔ سپاہیوں کے متعلق صرف اتنے ہی حصے کی حفاظت فرض اور اسی مصالح و حکم کی رعایت ان پر واجب ہے جن کی حفاظت کا کام ان کے سپرد کیا گیا ہے۔ متکلمین کی مثال اس سلطنت کے مجاہد سپاہیوں کی ہے جو دین کو معترضوں کے خطروں اور دشمنوں کے حملوں سے محفوظ رکھنے کے لیے اپنے علم و فن کی بساط بھر کو شمش کر تے ہیں اور حضرات محدثین و نقباء و صوفیائے صافی کی مثال سلطنت کے وزراء اور امراء کی ہے جن کے ہاتھ میں حکومت کی پالیسی، سلطنت کے مصالح و حکم کی نگرانی اور ساری سلطنت کے حسن انتظام اور اجراء احکام کی طاقت ہوتی ہے۔ فوج کا ہر دستہ اپنی جگہ پر مقبوضہ حصہ ملک کی فوجی حفاظت کا ذمہ دار ہے۔ مگر سلطنت کی پالیسی اور رمز مملکت اور ساری سلطنت کے حسن انتظام اور اجراء احکام سے اس کو تعلق نہیں۔ اس سے آگے بڑھ کر اگر وہ یہ کہیں کہ ملت کے کلی مصالح و حکم کے وہ نگران ہیں تو وہ غلطی کریں گے اور اگر اسی طرح حضرات محدثین و نقباء یہ سمجھیں کہ دشمنوں سے حفاظت کے یہ فوجی دستے بیکار ہیں تو وہ بھی غلطی پر ہیں۔<sup>۳</sup>

ان سطروں سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ موصوف علم کلام کی افادیت ایک خاص معنی میں تسلیم کرتے ہیں۔ مگر مصنف کی گفتگو انہیں الفاظ پر ختم نہیں ہو گئی ہے۔ بلکہ اس سلسلے میں انہوں نے اور بھی متعدد باتیں لکھی ہیں اور جب ہم ان دوسری باتوں کو دیکھتے ہیں تو خود مصنف کے بیان کے مطابق ان کے مندرجہ بالا نظریے کی تردید ہو جاتی ہے۔

۱۔ سب سے پہلے مصنف کی مندرجہ ذیل سطروں پر غور کیجیے :

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور جس زمانے میں ہوا، روم و مصر و شام و ایران میں یہ فلسفیانہ علوم اور الہیات کے یہ شکوک و شبہات پورے طور پر موجود تھے مگر اس کی اصلاح علم کلام کی ایجاد سے نہیں کی گئی۔ بلکہ قوت ایمان اور جن غل کی زندہ مثالوں نے ان کے شکوک و شبہات کے پردوں کو چاک کر دیا۔ تعلیم یافتگان نبوت جہاں پہنچے، سیدھی اور بے کج و بیچ خدائی منطق جو قرآن کی صورت میں تھی اور اسوۂ رسول کے وہ خود نمونہ تھے۔ یہ دو چراغ ان کے ہاتھ میں تھے جن کو لے کر وہ آگے بڑھتے گئے۔ اور تاریکی کا پردہ چاک ہوتا گیا۔ صحابہ کے دور کے بعد

تابعین اور پھر تبع تابعین کا دور آیا۔ ان کے زمانے میں ذیل، اعلیٰ نظام اور حافظہ وغیرہ متکلمین بھی تھے۔ مگر تاریخ بتا سکتی ہے کہ اسلام کی ہدایت کا سرچشمہ کس رخ سے بہتا رہا اور دین و اخلاق کی خشک زمیں کس سے سیراب ہوتی رہی۔ یہی صورت حال اس دور کے بعد بھی رہی۔ شیخ الرئیس بوعلی سینا اور حضرت ابوسعید ابوالخیر رحمۃ اللہ علیہ ایک زمانے میں تھے مگر روحانی ہدایت کہاں سے ملی۔ اور حضرت ابوسعید کا حکیم مشرق بوعلی سینا کو یہ زمانہ بھی صادق ہے۔ ”آنچہ تومی گوئی من می افم و آنچہ تومی دانی من می بینم“ دوسرے ملکوں کو چھوڑیے۔ صرف اپنے ملک کو دیکھیے یہاں خیالی اور شرح مواقف پر حاشیہ چڑھانے والوں نے کتنے دلوں کو منہ کیا اور چشت و سہرورد خانوادوں نے اپنے نور باطن سے لاکھوں قلوب کو روشن کر دیا۔ بات یہ ہے کہ علم کلام صرف معترضوں کی زبان کو بند کرنا سکھاتا ہے لیکن بند دلوں کو کھولنا اس کا کام نہیں۔“

یہ عبارت ظاہر کرتی ہے کہ اسلام کے مثالی دور میں وہ تمام علوم اوروں سارے خشک و شبہات "پورے کے پورے" موجود تھے مگر ان علوم اور ان خشک و شبہات کے مقابلے کے لیے علم کلام جیسی کوئی چیز ایجاد نہیں کی گئی۔ مسلمانوں کی ایمانی اور عملی قوت بذات خود ان فتنوں کو بھی ختم کرنے کا ذریعہ بن گئی اور قرآن کے سادہ استدلال کی شکل میں جو "منطق" انھیں ملی تھی، وہی۔ ان چیزوں کا پردہ چاک کرنے میں بھی پوری طرح کارگر ثابت ہوئی۔ فلسفیانہ علوم اور شک و شبہات سے مقابلے کا یہی انداز رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں رہا جو گویا اسلام کے معلم حقیقی تھے، صحابہ کرام کے زمانے میں رہا جو نبوت کے براہ راست تربیت یافتہ تھے۔

تابعین اور تبع تابعین کے دور میں پہلی بار علم کلام ایجاد ہوا۔ مگر مصنف کے بیان کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہاں صریح طور پر دو ایسے اسباب ہیں جن کی بنا پر اس کو ایک غلطی ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ جب نبوت کے مثالی دور پر ٹھیک انھیں فتنوں کا مقابلہ علم کلام کے بغیر کامیاب طور پر کیا جا چکا تھا تو بعد کے دور میں عین اسی فتنہ کے مقابلے کے لیے علم کلام کے نام سے ایک نئے علم کو ایجاد کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ اس لحاظ سے گویا وہ ایک غیر ضروری قسم کی بدعت تھی۔ یہ کہ تجربے نے ثابت کیا کہ اس کے اندر جس طرح نظریاتی صداقت نہیں ہے، اگر طرح اس کے اندر عملی افادیت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ ایجاد کی غلطی کے باوجود عملی طور پر اس دوسرے دور میں بھی دنیا کو جن لوگوں سے اسلام کی ہدایت ملی وہ حکماء اور متکلمین نہیں تھے۔ بلکہ صوفیاء وغیرہ تھے۔ یہی نتیجہ ہندستان میں اور ہندستان کے باہر دونوں جگہ نظر آتا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ جو فن اسلام میں محض ایک غیر ضروری اضافہ ہوا جس کی کوئی عملی افادیت بھی تجربے سے ثابت نہ ہو سکے، اس کو اختیار کرنے کے لیے کون سی دلیل پیش کی جاسکتی ہے۔ ابتدائی طور پر جن لوگوں نے اسے استعما کیا، ممکن ہے "پہلی غلطی" کی وجہ سے انھیں معذور سمجھا جائے۔ مگر اب اس کا باقی رکھنے کے لیے تو یہ عذر بھی موجود نہیں۔

پیراگراف کے آخر میں مصنف نے لکھا ہے: "علم کلام صرف معترضوں کی زبان  
 دہند کرنا سکھاتا ہے لیکن بند دلوں کو کھولنا اس کا کام نہیں" اگر بند دلوں کو کھولنے  
 کے لیے علم کلام کا استعمال کوئی مطلوب چیز ہے اور اس کے لیے علم کلام واحد یا کم از کم  
 بہت مفید ذریعہ ہے تو اس مقصد کے حصول کے لیے قرن اول میں بھی علم کلام کو  
 استعمال کیا جانا چاہیے جبکہ صاحب عبارت کے نزدیک اس وقت بھی وہ مسئلہ پوری  
 ارح موجود تھا جس نے بعد کے دور میں علم کلام کو وجود دیا۔

۲۔ اس سلسلے میں مصنف کا دوسرا بیان ان کی مندرجہ ذیل عبارت سے ملتا ہے و  
 "ہمارے متکلمین نے اپنے مناظرانہ التزامات کے سلسلے میں عقائد کا جو دفتر تیار کر  
 رکھا ہے، اس کو ملت کے عقائد سے ذرا تعلق نہیں۔ وہ تو ان کے فنی مفروضات  
 تھے جن کو دشمنوں کے مقابلے میں ان کو خاموش کرنے کے لیے انہوں نے کھڑے  
 کر لیے تھے۔ اسی طرح حضرات محدثین و فقہاء کو چاہیے کہ ان متکلمین کے ان فنی  
 مفروضات پر اس وقت تک ان کو ملت کا باغی و طاغی ٹھہرا کر ان کو کافر نہ بنایا  
 کریں جب تک وہ یہ دعویٰ نہ کرنے لگیں کہ ان مدافعی مناظروں میں ان کی زبان و  
 قلم سے جو کچھ نکل رہا ہے وہی عین اسلام ہے اور اگر وہ ایسا دعویٰ کریں تو یہ  
 سرحدی حفاظت کے بجائے دین کا فریضہ ہے۔ مرکزی سلطنت کے اساس و  
 انتظام مملکت کے رموز و اسرار و قواعد و احکام میں مداخلت ہے جس کا وہ سرا  
 نام طوائف الملوکی یا بغاوت ہے۔ اسی لیے یہ بات بطور اصول کے مان لی گئی  
 ہے کہ "لازم مذہب مذہب نہیں" یعنی متکلمین کے آراء و نظریات سے جو غلط نتائج  
 لازم آجائیں وہ ان کا عقیدہ نہیں قرار دیا جائے گا" (۲۶)

اس عبارت پر غور کیجیے۔ بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ علم کلام کا طریقہ عقائد کا مجموعہ  
 دکر تا ہے وہ ایسا مجموعہ ہوتا ہے جس کو دین سے ذرا بھی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ مفروضات  
 یک دھیر ہوتا ہے جو صرف اس لیے وضع کیا جاتا ہے کہ دشمنوں کو اس سے زیر کیا  
 سکے۔ اس صریح غلطی کے لیے مصنف نے متکلمین کو اس شرط پر معذور قرار دیا ہے کہ

۱۰۔ اس کو فنی مفروضات کے دائرے میں رکھیں، اس کو عین اسلام قرار نہ دیں۔

مگر سوال یہ ہے کہ دین میں اس قسم کا اضافہ آخر جائز ہی کیوں ہو۔ اگر حریفوں کے مقابلے کے لیے اس کی ضرورت ہے تو یہی ضرورت مصنف کے نزدیک ٹھیک اسی شکل میں قرن اول میں بھی درپیش تھی۔ پھر اس وقت جب اس طریقے کو اختیار کرنا ضروری نہیں سمجھا گیا اور اس کے حریفوں کا کامیاب مقابلہ ممکن ہو سکا تو بعد کے دور میں آخر کیوں اس کو ضروری سمجھا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ علم کلام فرضی عقائد پیدا کرتا ہے اور اگر یہ بھی واقعہ ہو کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور جس زمانے میں ہوا، روم و مصر و شام و ایران میں فلسفیانہ علوم اور الہیات کے شکوک و شبہات پورے کے پورے موجود تھے۔“ (۴۳) جن کے لیے بعد کو علم کلام ایجاد ہوا، تو علم کلام کی بنیاد ہی سرے سے ڈھ جاتی ہے۔ اس کے بعد ہمارے پاس کوئی بنیاد ہی نہیں رہتی کہ علم کلام کا استعمال ہم کیوں ضروری سمجھیں، ضروری تو درکنار اس کے بعد تو بجا۔ خود وہ قابل اعتراض اور قابل اجتناب بھی ہو جاتا ہے۔

۳۔ مصنف کی اس عبارت کے آخری حصے میں ایک اور نکتہ ملتا ہے جو مندرجہ بالا دونوں پہلوؤں سے بھی زیادہ اہم ہے۔ یہ ایک طویل عبارت ہے، مگر مصنف کے نقطہ نظر کو سامنے لانے کے لیے اس کو نقل کرنا ضروری ہے :

”گم کردہ راہ متکلمین کو چھوڑ کر سجدۂ تمام متکلمین حق اس نکتے سے بخوبی آگاہ تھے اور یہی سبب ہے کہ وہ آخر عمر میں جب جنگ جو یا نہ قویٰ میں نبردگی آتی ہے اور عقل کے بلند بانگ دعوؤں کی حقیقت سے ان کو آگاہی ہو جاتی ہے تو دلائل و براہین عقلی کے بجائے وحی الہی اور تعلیم نبوی کی صداقت کے آگے سر جھکا دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علم کلام ہی چھوڑ کر فقہ کا دامن پکڑا تھا، امام ابو الحسن الأشعری نے چالیس برس کے اعتزال کے بعد بصرے کے منبر پر کھڑے ہو کر قبول حق کا اعلان کیا۔ کہتے ہیں کہ جب امام غزالی کا انتقال ہوا تو صحیح بخاری ان کے سینے پر دھری تھی۔ اور یکی نے لکھا ہے کہ صحیح بخاری و صحیح مسلم ان کی اخیر زندگی کا مشغلہ حیات تھی علامہ

ابن تیمیہ حافظ ابن قیم اور ملا علی قاری نے متعدد حکماء اور محکموں کی نسبت لکھا کہ ان کا خاتمہ عقل کی کوتاہیوں کے اعتراضات اور وحی نبوی کے عقیدے کے اقرار پر ہوا۔ مرتے وقت امام جوینی کی زبان پر یہ تھا: ”میں اسلامی علوم کو چھوڑ کر عقل کے سمندر میں غوطے لگاتا رہا، اگر اللہ تعالیٰ کا فضل شامل حال نہ ہوتا تو افسوس ہوتا۔ اب میں اپنی ماں کے عقیدے پر مڑتا ہوں“ یا یہ کہا کہ ”اب میں نیشاپور کی بڑھیوں کے عقیدے پر مڑتا ہوں“ اسی قسم کے اقوال علامہ آمدی، شہرستانی اور خردشاہی وغیرہ متکلمین سے منقول ہیں۔

امام غزالی نے احیاء العلوم میں اپنے ذاتی تحقیق و تجربے کے بعد علم کلام کے متعلق کچھ لکھا ہے وہ پڑھنے کے قابل ہے جو بلفظ یہاں درج ہے :

”اکثر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس (علم کلام) سے حقائق کھل جاتے ہیں اور ان کا پورا پورا علم ہو جاتا ہے۔ لیکن افسوس علم کلام اس بلند مقصد کے لیے کافی نہیں۔ بلکہ اس سے کشف حقیقت کے بجائے خط اور گمراہی زیادہ بڑھتی ہے اور یہ بات اگر کوئی محدث یا ظاہر پرست کہتا تو تم کو خیال ہوتا کہ آدمی جس چیز کو نہیں جانتا اس کا دشمن ہو جاتا ہے لیکن یہ بات وہ شخص (امام غزالی) کہتا ہے جس نے علم کلام کو اس حد تک حاصل کیا کہ متکلمین اس سے آگے نہیں بڑھ سکتے بلکہ اسی علم کلام ہی میں کمال حاصل کرنے کی غرض سے اور علوم سے جو اس فن سے مناسبت رکھتے تھے، واقفیت پیدا کی، یہ سب کمر کے وہ علم کلام سے بیزار ہو گیا۔“

(احیاء العلوم، کتاب قواعد العقائد، فصل ثانی)

امام رازی نے اپنی کتاب اقسام اللذات میں لکھا ہے :

”میں نے کلام کے سارے مباحث اور فلسفہ کے سارے ابواب پر پوری طرح غور و خوض کر لیا تو میں نے دیکھ لیا کہ ان سے نہ بیمار نہ درست ہوتا ہے اور نہ پیاسا سیراب۔ اور میں نے پایا کہ منزل مقصود تک لے جانے والا سب سے قریب راستہ قرآن پاک کا راستہ ہے اور جس کو میری طرح ان علوم کا تجربہ ہو گیا۔ اس



کو یہی معلوم ہوگا۔

امام موصوف نے مرض الموت میں ۲۰۶ محرم ۶۰۶ھ کو اپنا ایک وصیت نامہ لکھوایا تھا، اس میں موصوف نے اپنی عمر بھر کی علمی تحقیقات اور کلامی مباحث کا آخری نتیجہ یہ پیش کیا ہے :

ولقد اختلفت الطرق الكلامية والمناهج  
فلسفية فآراءيت فائدة تساوي الفائدة  
میں نے تمام کلامی اور فلسفیانہ طریقوں کو آزمایا  
میں نے ان کا فائدہ اس فائدے کے برابر نہیں  
پایا جس کو میں نے قرآن عظیم میں پایا۔

اور اس کے بعد یہ لکھا ہے کہ "میں محض اللہ تعالیٰ کے رحم و کرم کا امیدوار ہو کر مر رہا ہوں۔ مصنف کی اس عبارت میں علم کلام کی مطلق عدم افادیت کا ایک اور اہم پہلو آتا ہے۔ وہ یہ کہ جن لوگوں نے اس راہ میں قدم رکھا اور اس میں عمریں صرف کیں، بھی بالآخر سارے تجربے کے بعد اسی نتیجے پر پہنچے کہ یہ خبط اور گمراہی بڑھانے والا ہے۔ اس سے نہ بیمار تندرست ہوتا ہے اور نہ پیا سا سیراب۔ وہ علم کلام سے بیز ہو گئے۔ انہیں احساس ہوا کہ عقل کے سمندر میں غوطہ زنی محض لا حاصل تھی۔ انہوں نے عقل کی کوتاہیوں کا اعتراف کر کے دوبارہ قرآن کے رستے کو اختیار کر لیا جو منزا مقصود تک لے جانے کا سب سے قریبی راستہ ہے۔ حتیٰ کہ آخر وقت میں انہوں نے اعلان کیا کہ "میں سب کچھ چھوڑ کر بڑھوں کے عقیدے پر اپنی جان دیتا ہوں۔"

اگر یہ صحیح ہے کہ جن لوگوں نے علم کلام کے دریا میں غوطہ زنی کی اور اس حد تک اس کا علم حاصل کیا کہ "متکلمین اس سے آگے نہیں جاسکتے" وہ بالآخر اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ ایک قطعاً لا حاصل علم ہے۔ یہی نہیں بلکہ خبطی بنانے والا ہے اور اس لاحق اور خبطی علم کو بھی اس قیمت پر حاصل کرنا ہے کہ ایک نعم البدل کو اس کے لیے چھوڑ دیا جائے تو آخر کس بنیاد پر اس کے حصول یا اس میں مشغولیت کو صحیح قرار دیا جاسکتا۔ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ ساری عمر کی تگ و دو کے بعد آدمی یا تو خالی ہاتھ مرے اس ناکامی کے اعتراف پر اس کا خاتمہ ہو کہ وہ بہتر چیز کے ہوتے ہوئے ایک نائن

بلکہ مضر چیز کو زندگی بھر اختیار کیے رہا۔ اور اپنی عمر عزیز خواہ مخواہ ایک بے فائدہ چیز میں  
 رائیگاں کر دی جبکہ عین اسی وقت دوسری مفید اور اعلیٰ تر چیز موجود تھی۔  
 اس عمری گفتگو کے بعد اب ہم ان متین اشکالات پر کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں جو مندرجہ بالا  
 اقتباسات کی روشنی میں پیدا ہوتے ہیں۔

۱۔ مصنف نے لکھا ہے کہ علم کلام صرف معترضوں کی زبان بند کرنا سکھاتا ہے۔ وہ یقین و  
 اذمان کی منزل مقصود تک پہنچانے کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔ یہ بات صحیح بھی ہے اور غلط  
 بھی جس معروف علم کلام کے پیش نظر یہ بات کہی گئی ہے، اس کے اعتبار سے تو یہ بیان  
 بڑی حد تک صحیح ہے۔ مگر حقیقتہً جو صحیح حقیقی علم کلام ہے، اس کو سامنے رکھا جائے تو اس کو  
 صحیح نہیں کہا جاسکتا۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا، علم کلام میں یہ خرابی فلسفہ اور منطق کی آمیزش سے ہوئی۔ مزید  
 یہ کہ قدیم علم کلام کو جو فلسفہ اور منطق ملے وہ قیاسی اور ظنی مفروضات کا مجموعہ تھے۔ اگر ہمارا  
 علم کلام جدید سائنسی طریق مطالعہ کے وجود میں آنے کے بعد بنا ہوتا تو علم کلام کی نوعیت  
 بالکل دوسری ہوتی۔

متکلمین میں سے جن لوگوں نے اپنے تجربات کے بعد اس بات کا اقرار کیا کہ  
 قرآن کی سادہ منطق کلامی منطق سے زیادہ مفید اور کارگر ہے، ان کا بیان ایک طرف مروج  
 علم کلام پر تنقید ہے اور دوسری طرف اس بات کا اعتراف ہے کہ صحیح علم کلام کس قسم کا  
 ہوگا اور اس سے کیا کیا فائدے ہو سکتے ہیں۔

قرآن کے جس راستے کو امام غزالی نے ”سب سے قریب کا راستہ“ بتایا ہے وہ  
 کون سا راستہ ہے۔ وہ راستہ یہ ہے کہ زمین و آسمان کی نشانیاں اور آفاق و انفس کے واقعات  
 کو اودلا کر حق کی طرف متوجہ کیا جائے۔ یہ گویا حسی تجربہ میں آنے والی دنیا پر غور کر کے  
 غیر محسوس دنیا کو پالینا ہے۔ تقریباً یہی وہ چیز ہے جس کا نام موجودہ زمانے میں سائنسی  
 طریق مطالعہ ہے۔ یہ علم کلام کی بدقسمتی ہے کہ وہ اس وقت وجود میں آیا جب یونان کی  
 خیال منطق مطالعہ کا اعلیٰ ترین طریقہ سمجھی جاتی تھی۔ اگر علم کلام موجودہ زمانے میں وجود میں

آتا تو نام غزالی یا کسی دوسرے کو یہ کہنے کی ضرورت پیش نہ آتی کہ "اس سے نہ بیمار  
تندرست ہوتا ہے نہ پیاسا سیراب" کیونکہ اس وقت علم کلام اسی قرآنی طریقے کا ظہور  
ہوتا جو قرآن میں سادہ طور پر پہلے سے موجود ہے۔

۲۔ مصنف نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور جس زمانے میں ہوا، روم  
مصر و شام و ایران میں یہ فلسفیانہ علوم اور الہیات کے یہ شکوک و شبہات "پورے کے پورے"  
موجود تھے، مگر ان کی اصلاح علم کلام کی ایجاد سے نہیں کی گئی۔ یہ بات صرف جزوی طور  
پر صحیح ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عباسی دور میں جن علوم سے مقابلہ کرنے کے لیے علم  
کلام آیا، وہ قرن اول میں بھی اپنا وجود رکھتے تھے مگر سوال یہ ہے کہ یہ وجود کہاں تھا۔ یہ  
دفون کتابوں میں تھا۔ کم از کم ان لوگوں کے لیے تو اس نے کوئی ذہنی چیلنج پیدا نہیں  
کیا تھا جو قرن اول میں اسلام کی دعوت کے مخاطب بنے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ان  
تمام علوم کی کتابیں مسیحی سلطنت کے زمانے میں لوگوں سے چھین کر ایک مکان کے اندر  
گرو دی گئی تھیں۔ وہ صرف اس وقت لوگوں کے علم میں آئیں جب عباسی دور میں ان  
ڈھونڈ ڈھونڈ کر ان کا ترجمہ عربی زبان میں کیا گیا۔ یہی وقت تھا جبکہ وہ ایک چیلنج کو  
شکل میں مسلم سوسائٹی کے سامنے آئیں۔ اس لیے اس سے پہلے کے دور میں اگر اس  
سلسلے میں کوئی کوشش نہیں پائی جاتی تو اس سے موصوف کے دعوے پر کوئی دلیل  
قائم نہیں ہوتی۔

۳۔ مصنف نے لکھا ہے کہ اسلام کی ہدایت صوفیاء کے ذریعہ ہوئی ہے نہ کہ متکلمین  
کے ذریعے۔ یہ بات بھی صرف جزوی طور پر صحیح ہے، حکماء و متکلمین کے ساتھ ہمارے  
یہاں جو سلوک کیا گیا ہے، اس کے پیش نظر یہ کہنا مشکل ہے کہ ان لوگوں کے کارنامے  
اگر کچھ ہوں، تو وہ تاریخ میں صحیح شکل میں محفوظ رہ سکتے تھے۔ پھر بھی تاریخ بہت  
واقعات کا اقرار کرتی ہے۔ مثال کے طور پر صرف ابوالہذیل کے بارے میں بتایا  
گیا ہے کہ اس کے ہاتھ پر تین ہزار آدمیوں نے اسلام قبول کیا۔ تاہم مجھے یہ ماننے  
مائل نہیں کہ کم از کم کیت کی حد تک، صوفیاء اس معاملے میں متکلمین سے بہت آگے

اس کی وجہ، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، علم کلام نہیں بلکہ متکلمین ہیں۔ متکلمین نے علم کلام میں تدبیر غہ اور قدیم منطق کو شامل کر کے اس کو ایک بے اثر علم بنا دیا۔ اس کے برعکس اگر قرآن کی اوپر علم کلام وضع کیا جاتا تو اس کے نتائج وہی ہوتے جن کا ہم قرآن کے بارے میں عقیدہ لیتے ہیں۔ کیونکہ حقیقی علم کلام اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ قرآنی جھوٹوں کا اپنے زمانے کی ان میں استعمال ہے۔

۴۔ مصنف نے لکھا ہے کہ متکلمین نے آخر عمر میں کلام سے توبہ کر لی۔ انہوں نے کہا کہ میں اسلامی علوم کو چھوڑ کر عقل کے سمندر میں غوطے لگاتا رہا۔ اب میں اپنی ماں کے عقیدے پر آہوں۔ اس سے جو استدلال حاصل ہوتا ہے وہ بھی دراصل متکلمین کے خلاف ہے کہ خود علم کلام کے خلاف۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، متکلمین نے یہ غلطی کی کہ یونان کے خیالی سلف کو عقلی معیار تسلیم کر لیا اور انہیں اصطلاحوں میں اسلام کی تشریح کرنے لگے اور اس شش میں یہاں تک پہنچے کہ جن حدود کو متعین کرنے سے منع کیا گیا تھا، ان کو بھی فلسفے یا تقلید میں متعین کر ڈالا۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا علم کلام دیں لے جا سکتا تھا۔ جہاں وہ پہنچے۔ تاہم چونکہ وہ اپنے عمل میں مخلص تھے، آخر میں انہیں تنبیہ ہوئی اور انہوں نے مسلمانانہ ایمان کے مقابلے میں ”بڑھیوں کے ایمان“ پر مزا قبول کیا۔ گویا متکلمین کی توبہ یقیناً اس علم کلام سے ہے جو فلسفہ بن گیا تھا، نہ کہ اس علم کلام سے جو حیات و کائنات کے حقائق پر مبنی تھا یا ہو سکتا تھا۔

۵۔ یہ بات علم کلام کے خلاف کوئی دلیل نہیں ہے کہ کسی متکلم کا انتقال ہونے لگا تو اس نے اپنے سینے پر صحیح بخاری رکھ لی۔ یہ چیز علم کلام کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ کسی بھی شرعی کام کے سلسلے میں پیش آ سکتی ہے۔ یہ بالکل فطری بات ہے کہ جب آدمی کا آخر وقت آئے تو وہ ہر دوسری چیز کو چھوڑ کر براہ راست خدا سے لو لگانا چاہتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص جنگی حالات میں اسلامی علاقے کی سرحد پر پہرہ دے رہا ہے۔ اس اثنائے اتفاق سے دشمن اس پر قابو پا لیتا ہے اور اس کا کام تمام کر دینا چاہتا ہے تو وہ فوراً سرحد کی رکھوالی کا کام چھوڑ کر دو رکعت نماز کی

نیت باندھ لیتا ہے۔ حالانکہ اس قسم کے پہرے دار کو حدیث میں المرابطہ فی سبیل اللہ کہا گیا ہے اور اس کو نہایت افضل کام بتایا گیا ہے۔ اس کے باوجود وہ شخص چاہتا ہے کہ موت کے فرشتے آئیں تو وہ ہتھیار بند نہ ہو بلکہ سجدے میں پڑا ہو۔ بعض متکلمین کے اس قسم کے واقعات کی نوعیت بس اتنی ہی ہے۔

### حوالہ جات :

۱۔ اگر مخاطب کسی غلط معیار کا مطالبہ کرے یا عقل کی ایسی تعریف کرے جو حقیقتہً عقل کی حدود سے باہر ہو تو ہمارا کام یہ نہیں ہے کہ ہم اس کی فرمایش چودھی کرنے میں لگ جائیں۔ ایسی صورت میں ہم اس کے پیش کردہ معیار کی غلطی واضح کریں گے اور اس کو ایسے معیار پر لانے کی کوشش کریں گے جو صحیح معنوں میں عقلی معیار ہو۔

۲۔ سید سلیمان ندوی، حیاتِ شبلی، معارفِ پریس، اعظم گڑھ، ۱۹۴۳ء، ص ۴۳

۳۔ ایضاً ص ۴۴-۴۶

۴۔ ایضاً ص ۴۷-۵۰

# عبادت کا مفہوم و مقصود

مولانا عبدالسلام قدوائی

(مزاج خانقاہی کے عنوان سے ایک فکر انگیز ادارہ جنوری ۱۹۴۲ء)

کے اسلام اور موجودہ دنیا میں مشائخ ہوا ہے۔ اس سلسلے میں

یہ چند سطور ارفعال خدمت ہیں۔)

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ انسان صرف عبادت کے لیے پیدا کیا گیا ہے اور ثبوت میں یہ آیت پیش کی جاتی ہے :

وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون  
میں نے جن و انس کو صرف اس لیے پیدا کیا ہے  
کہ وہ میری عبادت کریں۔

اول تو سیاق و سباق کے اعتبار سے اس آیت کا مقصد ان لوگوں کے غلط عقیدے کی تردید ہے جو خدا کا یہ تصور رکھتے تھے کہ دنیاوی بادشاہوں کی طرح خدا بھی بندوں کی اعانت کا خواستگار ہے۔ اس آیت میں ان کے اس خیال کی تردید کی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ جن و انس کو صرف اللہ کی بندگی کرنی چاہیے اس کے سوا ان سے کسی اور چیز کا مطالبہ نہیں ہے۔

ما ارید منهم من رزق وما ارید ان یطیعون  
میں ان سے نہ رزق چاہتا ہوں نہ یہ چاہتا ہوں  
کہ مجھے کھلائیں، اللہ خود رزق دینے والا اور مستحکم

قوت والا ہے۔

علاوہ ازیں عبادت کا مفہوم بھی صحیح نہیں سمجھا جاتا ہے۔ عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اوراد و وظائف، تسبیح و تہلیل اور نماز روتے ہی کا نام عبادت ہے حالانکہ عبادت کا مفہوم اس سے بہت زیادہ وسیع ہے۔ عربی میں عبد غلام کو کہتے ہیں جس طرح غلام کا فرض ہے کہ بے چارہ چرامالک کی فرمانبرداری کرے اسی طرح انسان کا فرض ہے کہ اپنے حقیقی مالک یعنی اللہ کی فرمانبرداری کرے، انسان محض تسبیح و تقدیس کے لیے نہیں پیدا کیا گیا ہے، اس کے لیے تو فرشتے پہلے سے موجود تھے لیکن حمد و ثنا کے زم زموں اور تسبیح و تقدیس کے ترانوں کے باوجود خدا نے اعلان کیا کہ :

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً  
میں زمین میں خلیفہ (اپنا نائب) بنانے والا ہوں  
انسان کائنات میں خدا کی نیابت پر مامور کیا گیا ہے اس کا مقصد تخلیق یہ ہے کہ خدا کی مرضی کے مطابق سارے عالم کا انتظام کرے۔ یہی وہ بارِ امانت تھا جس کے اٹھانے سے آسمان و زمین کانپ اٹھے تھے۔

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ  
ہم نے امانت (نیابت کی ذمہ داری) آسمانوں  
وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا  
پہاڑوں اور زمین پر پیش کی لیکن انھوں نے اس کے  
وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا  
اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے۔  
پر ظلم و جہول انسان نے اسے اٹھا لیا۔

جہل ناوافی کو کہتے ہیں اور ظلم حدود سے تجاوز کا نام ہے۔ کہنے کا منشا یہ ہے نیابت الہی کی ذمہ داری بہت اہم تھی۔ کائنات کو مرضی الہی کے مطابق چلانا آسان نہیں انسان اپنی صلاح کو سمجھتا اور اپنی بساط کو پیش نظر رکھتا تو آسمان و زمین کی طرح وہ بھی اس ذمہ داری سے گریز کرتا لیکن اس نے مالک کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا اور اس کی امداد و دست گیرگی کے بھروسے پر اس بار کو اٹھا لیا، اللہ نے اس کی اس عبیدیت کو پسند کیا اور ساری کائنات کو اس کے زیرِ نگیں کر دیا اور کہہ دیا کہ اگرچہ

خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا  
انسان کمزور بنا لیا گیا ہے۔

اس کے اندر بھنگی کی کمی ہے وہ نفس و شیطان کے جال میں مبتلا ہو سکتا ہے لیکن اگر وہ خود سری کے بجائے مالک کی رضا جوئی کی فکر کرے گا تو ہر قسم کے ضعف و بے چارگی کے باوجود کائنات کی ساری قوتیں اس کے لیے سحر کر دی جائیں گی۔ وہ عزت و تکریم کا مستحق قرار دیا جا چکا ہے۔

لقد کرمنا بنی آدم ہم نے اولاد آدم کو عزت عطا فرمائی ہے۔  
تفصیل بالاسے واضح ہے کہ انسان کا مقصد حیات اور فریضہ منصبی کیا ہے۔ وہ اللہ کا خلیفہ و نائب ہے اور اس کی منشا کے مطابق دنیا کو چلانا اس کا کام ہے۔ اس غظیم ذمہ داری کو پورا کرنے کے لیے اس کی تربیت ضروری تھی تاکہ وہ نفس کی خواہشات اور شیطان کے فریب سے محفوظ رہے اور جادہ اعتدال سے اس کے قدم ہٹنے نہ پائیں۔ اس غرض سے نماز و روزہ اور حج و زکوٰۃ کی تاکید کی گئی اور تسبیح و تہلیل کے آداب سکھائے گئے تاکہ بندگی کا احساس ہمہ وقت تازہ رہے۔ خدا کی عظمت و جلال کا تصور کبھی دل سے مجروح ہونے پائے، اللہ کی رضا جوئی ہر وقت پیش نظر رہے اور اس کے حاضر و ناظر ہونے کا یقین، دل کی پاکیزگی، نیت کے خلوص اور عمل میں بے لوثی کا ضامن ہو اور آخرت کا اعتقاد نفس کو احتساب پر برابر ابھارتا رہے۔ روز جزا کے تصور نے کیسے کیسے مطلق الغالب و لرزہ بر اندام کر دیا ہے تاریخ نے بہت سے واقعات محفوظ کر دیے ہیں۔

ملک شاہ سلجوقی کس عظمت و جلال کا مالک تھا لیکن دیکھیے عقیدہ آخرت نے اس کا کیا حال کر دیا۔ ایک دن شاہی سواری ایک پل پر سے گزر رہی تھی۔ ایک بڑھیا کنائے کھڑی تھی۔ بادشاہ پاس پہنچا تو بڑھیا نے پکار کر کہا: "اے بادشاہ بتا میرا تیرا انصاف اس پل پر ہو گا یا اس پل (صراط) پر؟ ملک شاہ گھبرا کر سواری سے اتر پڑا اور کہنے لگا: "نہ اس پل پر کس کی ہمت ہے کہ کھڑا ہو سکے، بہتر یہ ہے کہ اسی پل پر میرا تمہارا حساب ہو جائے۔ بڑھیا نے بتایا کہ سپاہیوں نے اس کی گائے پکڑ کر ذبح کر دی ہے۔ ملک شاہ نے معاملہ کی تحقیق کر کے مجرموں کو سزا دی۔ بڑی بی بی سے معافی مانگی اور گائے کی لبت سے بہت زیادہ معاوضہ دے کر اسے راضی کیا۔



عبادت کے معرکہ نظام سے ایسی ہی ایمانی قوت پیدا کرنا مقصود ہے جس سے  
برائیوں سے بچنے اور اعمالِ صالحہ کے اختیار کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا رہے۔ قرآن مجید  
اور احادیثِ پاک میں جا بجا اس کی تصریح کی گئی ہے تاکہ کبھی مقصد نگاہ سے اوجھل نہ ہونے  
پائے مثلاً نماز کے بارے میں کہا گیا ہے کہ

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْقِیْ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ      نماز بے حیائی اور برائی سے روکتی ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے پوچھا کہ اگر تمہارے قریب دریا ہو جس  
میں تم دن میں پانچ مرتبہ غسل کرو تو کیا تمہارے بدن پر میل باقی رہ جائے گا۔ انھوں نے  
عرض کیا 'نہیں۔ فرمایا یہی حال نماز کا ہے۔ اس کے ادا کرنے کے بعد برائیوں کی آلائش  
باقی نہیں رہ جاتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نماز اگر ٹھیک سے پڑھی جائے گی تو اس کا  
یہ اثر ہوگا لیکن اگر یہ اثر ظاہر نہ ہو اور نماز پڑھنے کے باوجود آدمی گناہوں اور برائیوں  
میں مبتلا رہے تو سمجھنا چاہیے کہ نماز ٹھیک طور پر ادا نہیں کی جا رہی ہے۔ بعض روایات  
میں مثالیں دے کر اس حقیقت کو ذہن نشین کیا گیا ہے۔ روزے کے سلسلے میں کہا گیا  
ہے کہ اگر آدمی کھانا پینا چھوڑتا ہے لیکن غیبت کرتا ہے، لوگوں سے جھگڑتا ہے، دل آزاد  
کی باتیں کرتا ہے تو خدا کو ایسے آدمی کے فاقے کی ضرورت نہیں ہے۔ قرآن مجید نے کہا کہ  
روزہ تم پر اس لیے فرض کیا گیا ہے تاکہ تمہارے اندر پرہیزگاری پیدا ہو (تعلکھم متقون)  
زکوٰۃ کے لفظ کے اندر پاکیزگی کا مفہوم داخل ہے۔ زکوٰۃ ادا کر کے آدمی کمائی کو  
پاک کرتا ہے، اپنے اخلاق و عادات کو پاکیزہ بناتا ہے اور اہل حاجت کی حاجت روائی  
کر کے اپنی انسانیت کو تب و تاب بخشتا ہے، حج میں ایمان و یقین، ایثار و قربانی  
خدمت و حسن سلوک، غم خواری و غم گساری، صبر و ضبط اور اعانت و دست گیری کی  
قدم قدم پر مشق ہوتی ہے۔ حج کی نیت کرتے ہی آدمی کو برائیوں سے کنارہ کش ہو جانا  
چاہیے اور جائزہ احرام پہنتے ہی گناہوں کا لبادہ اُتار کر پھینک دینا چاہیے۔

الحج اٹھارہ معلومات فَمَنْ فَرَضَ فِيهِمْ  
الحج فلا رَفَثَ وَلَا سَوْقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ  
حج کے مہینے معلوم ہیں جس نے حج کو ان مہینوں میں  
اپنے اوپر لازم کیا اسے بے ہودہ باتوں، گناہ کے

کاموں اور لڑائی جھگڑے سے حج میں پرہیز  
کرنا چاہیے۔

حج وہی مقبول ہوگا جو بُرائیوں سے پاک رہے۔ صدقہ وہی قبول کیا جائے گا جو اہانت  
دل آزاری سے پاک ہو۔ روزہ وہی پسندیدہ ہے جو گناہوں سے محفوظ ہو اور نماز وہی  
قابلِ قدر ہے جو انسان کو آلائشوں سے پاک کر دے اور اسے اس لائق بنادے کہ  
وہ خدا کی نیابت کے فرائض خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دے سکے لیکن افسوس ہے کہ  
عبادت کی اس روح کو مسلمانوں نے ابھی طرح یاد نہیں رکھا۔ وہ صرف مقررہ رسوم ادا  
کے مطمئن ہو جاتے ہیں اور خدا سے شکایت کرتے ہیں کہ اس نے تمکین فی الارض کا جو  
وعدہ کیا تھا اسے پورا نہیں کر رہا ہے اور یہ بھول جاتے ہیں کہ اس وعدے کے ساتھ  
ایمان کامل اور عمل صالح کی شرط لگی ہوئی تھی۔

ان الارض یرتھا عبادی الصالحون میرے صالح بندے زمین کے وارث ہوں گے۔  
یہاں صالح کا ترجمہ نیک کر کے پھر لوگ آیت کا مفہوم اپنے حسبِ حال کر لیتے ہیں اور  
خدا سے شکایت کا دروازہ کھلا رکھتے ہیں۔ حالانکہ اس لفظ کا یہاں سادہ ترجمہ صلاحیت  
ہے۔ آنحضرت اور صحابہ کرام کی تاریخ پر نظر ڈالئے تو آپ کو یہ حقیقت نمایاں نظر  
آئے گی۔ حضرت ابوذر غفاری، حضرت عمار، حضرت بلال، حضرت صہیب وغیرہ اپنی  
بکی اور زہد و تقویٰ میں بہت ممتاز تھے مگر کسی غزوے کی سرداری کسی علاقے کی امارت  
نہی سفاقتی مشن کی ذمہ داری ان پر ڈالی گئی؟ بس ان کی صلاحیت کے مطابق ان  
کے کام لیے گئے۔ اسلام کے اجتماعی نظام میں سب کی گنجائش تھی اور سب کے لیے  
ان کی مناسب صورتیں موجود تھیں لیکن قیادت کا منصب انھیں کو ملا جن کے اندر اس  
لاپوری صلاحیت تھی۔

یہ بحث طویل ہے اس جگہ ضماً ذکر آگیا ہے۔ کبھی موقع ملا تو اس پہلو پر تفصیل سے  
بول گا۔ سردست تو یہ عرض کرنا ہے کہ رسمی عبادات اصل مقصود نہیں ہیں بلکہ مقصود  
اصول کا ذریعہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں غلو کی ممانعت کی گئی ہے اور دنیاوی مہم داریوں

کو نظر انداز کر کے رسمی عبادات میں انہماک کو رہبانیت قرار دیا گیا ہے۔ نکاح کو سنت اور نصف ایمان بتایا گیا ہے۔ اجتماعی زندگی کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کی تاکید کی گئی ہے اور مخلوق کی خدمت کو خالق کی خوشنودی کا باعث کہا گیا ہے اور برابر یہ یاد دلایا جاتا رہا ہے کہ انسان کا اصل منصب نیابت الہی ہے۔ مثلاً ایزدی کی بجا آوری اس کا اولین فرض ہے۔ اس بات کو سمجھانے کے لیے حضرت داؤد کا ایک واقعہ قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے حضرت داؤد کو عبادت اور مناجات کا بیحد شوق تھا۔ روزہ نماز اور دعاؤں میں ان کا اکثر وقت گزرتا، پھر ایسا ہوا کہ اللہ نے ان کو حکومت عطا فرمائی۔ اس کے بعد انہوں نے تقسیم کار اس طرح کی کہ ایک دن سلطنت کا کام کرتے تھے اور ایک دن گھر کے دروازے بند کر کے تسبیح و تہلیل اور عبادت و ریاضت میں مصروف رہتے تھے۔ ایک مرتبہ عبادت و ریاضت کے لیے جو دن انہوں نے مقرر کیا تھا اس میں دو آدمیوں کے درمیان اختلاف ہوا ایک شخص کے پاس ۹۹ دہیاں تھیں اور دوسرے کے پاس صرف ایک دہی تھی۔ نناوے دہیوں کے مالک نے ایک والے سے کہا کہ تو ایک رکھ کر کیا کرے گا۔ یہ بھی مجھے دے دے تاکہ میرا سیکڑہ پورا ہو جائے۔ اس غریب کی منت سماجت جب بے اثر رہی تو حضرت داؤد کے پاس آکر معاملہ پیش کرنا چاہا مگر جب وہاں پہنچے تو دروازہ بند تھا۔ پکارنے اور دستک دینے سے دروازہ نہ کھلا تو دونوں دیوار پھانڈ کر اندر آئے۔ حضرت داؤد اس طرح اچانک پھانڈ کر آنے سے گھبرائے کہ کہیں کوئی دشمن نہ ہو لیکن ان لوگوں نے کہا کہ پریشان نہ ہو جیسے ہم لوگ ایک مقدمہ لے کر آئے ہیں۔ حضرت داؤد نے اس کا مناسب فیصلہ کیا لیکن انہیں محسوس ہوا کہ حکومت کی ذمہ داری کے بعد عبادت و ریاضت میں یہ انہماک صحیح نہیں ہے۔ قرآن مجید میں اس واقعہ کو بیان کر کے اللہ نے ان کے فرائض منصبی کی طرف اس طرح توجہ تولانی ہے

يٰۤاٰدُوۤدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ  
 فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى  
 فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ  
 اے داؤد ہم نے تمہیں زمین میں خلیفہ بنایا ہے  
 پس تم لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو  
 اور خواہش کی پیروی نہ کرو ورنہ وہ تمہیں اللہ

کی راہ سے بھٹکا دے گی۔

خود خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کو تاکید تھی کہ

يَاۤاَافِرَغْتَ فَاَنْفَسْتُ وَاِنِّي رَيْبُكَ فَاَدْعُبْ

جب آپ فرانس رسالت سے فارغ ہو جائیں تو

(عبادتِ خاصہ کے لیے) کھڑے ہوں۔ اور اپنے

رب کی طرف راغب ہوں۔

دنیا سے خرابیوں کو دور کرنا، برائیوں کو مٹانا، نظامِ عدل کو قائم کرنا اور نوحِ انسانی کے لیے خیر و فلاح کی تدبیر کرنا یہ مومنین کی زندگی کا اہم مقصد ہے لیکن اس مقصد کو حاصل کرنے میں قدم قدم پر مشکلات و مصائب پیش آتے ہیں اور ہوا و ہوس کے دلفریب مناظر راہ میں حائل ہوتے ہیں ان سے محفوظ رہنے کے لیے رجوع الی اللہ ناگزیر ہے اور تسبیح و تہلیل، اوراد و وظائف اور نماز و روزہ رجوع الی اللہ کے موثر ذرائع ہیں۔

يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر

اے ایمان والو! نماز اور صبر سے قوت حاصل کرو۔ اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔

والصلوة ان الله مع الصابرين۔

اور یقین رکھو کہ :

اللہ قطعاً ان لوگوں کے ساتھ ہے جنہوں نے

پرہیزگاری اختیار کی اور جو نیکو کار ہیں۔

ان الله مع الذين اتقوا والذين هم

محتزون۔

اسم اور جوید

سہ ماہی رسالہ  
جلد ۵ جولائی ۱۹۷۳ء ۳۵۸

ص ۵۶ - ۷۸

# مفتی محمد عبیدہ اور ان کی اصلاحی تحریک

ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

مفتی محمد عبیدہ کی شخصیت عالم اسلامی میں مختلف حیثیتوں سے ممتاز و معروف ہے۔ عصرِ جدید میں اسلامی نظریات کے مطالعے کے لیے ان کے اصلاحی افکار کا تجزیہ ضروری ہے اس لیے کہ انھوں نے عربوں کی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر بڑے گہرے اثرات ڈالے ہیں۔ اگرچہ وہ سید جمال الدین افغانی کی انقلاب آفریں شخصیت کے ترجمان تصور کیے جاتے ہیں اور بلاشبہ انھوں نے ان سے کسب فیض کیا ہے مگر سید جمال الدین اور شیخ محمد عبیدہ کے اصلاحی نظریات کا تقابلی مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ دونوں مصلحین کے افکار یکساں نہیں ہیں۔ مفتی محمد عبیدہ نے حالات کا تقاضے اور استعمار کے دباؤ سے افغانی کے پیام انقلاب کو خیر باد کہہ کر اصلاح عقائد دینی تعلیم، تفسیر قرآن اور تربیت اخلاق پر اپنی توجہ مرکوز کر لی۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مفتی محمد عبیدہ اپنے ابتدائی دور سے اعرابی پاشا کی بغاوت تک سید جمال الدین افغانی کی سیاسی انقلاب کی پالیسی پر گام زن تھے مگر کبرسنی اور ضعیف حالات کی کشاکش، جلاوطنی کی مصیبت اور انگریزوں کی براہ راست ہونی طاقت کے سامنے

نے ان کو انگریزوں سے مصالحت پر آمادہ کر دیا۔  
نقطہ نظر کی وضاحت ہو سکے گی۔ اس سلسلے میں آئندہ بحثوں سے ان کے

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شیخ محمد عبدہ کے ذہن کا پتہ چلایا جائے اور اس پس منظر میں ان کے علمی زندگی کا جائزہ لے کر ان کے ذہنی محرکات  
الاستاذ الامام شیخ محمد عبدہ کی ابتدائی زندگی کے اسلامی نظریات کا جائزہ لیا جائے۔

انہیں اپنے گاؤں "شترہ" سے تعلیم کے لیے جامعہ اسلامی بڑی جبرت انگریز ہے۔ ان کے والد نے  
حفظ کر چکے تھے۔ ڈیڑھ برس بعد ایک موقع پر ان کا شیخ احمدی روانہ کیا۔ اس سے قبل وہ قرآن  
ان کا ذہن علمی کاوش کے لائق نہیں چنانچہ انھوں نے دل میں خیال پیدا ہو گیا کہ وہ غیبی ہیں اور  
اور گھروالوں کی طرح کھیتی کریں گے۔ جب انھوں نے پختہ ارادہ کر لیا کہ وہ اپنے بھائیوں  
موصوفت نے اصرار کیا کہ اپنی تعلیم جاری رکھیں۔ جس نے گھر آکر والد سے اس کا اظہار کیا تو  
گئے۔ حسن اتفاق سے جن عزیز کے پاس انھوں نے شیخ محمد عبدہ اپنے ایک عزیز کے یہاں بھاگ  
ایک صوفی صافی اور خدا رسیدہ بزرگ تھے۔ اگر انہوں نے تعلیم سے فراق حاصل کر کے پناہ لی، وہ  
کے ماہر تھے، ان کا نام شیخ درویش تھا جو اسم با سب سے زیادہ ذی علم نہ تھے مگر نفیات انسانی  
سے طرابلس میں کسب فیض کیا تھا اور بہت سے علمی کام مصداق تھا۔ انھوں نے شیخ سنوسی  
اس نوجوان کو جو عمر کے پندرہویں برس تحصیل علم کے لیے صوفیائے کرام کی صحبت میں رہے تھے۔

سے علم کا جو یا بنا دیا۔ انھوں نے وعظ و اخلاق کی بجائے بھاگاتھا، شیخ درویش نے حکمت عملی  
دی اور روز خود اس کا مطلب اپنی شیریں اور پھوٹی سی کتاب محمد عبدہ کو پڑھنے کے لیے  
دوں بعد انھیں شیخ کی تشریح کی بدولت کتاب۔ اس درسیں زبان میں ان کو سمجھانے لگے۔ چند  
نے شیخ سے کتاب لے کر اس کے مطالعے میں وہ کتاب کے مباحث میں لذت محسوس ہونے لگی۔ انھوں  
سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ مشکل عبارتوں کا مطالعہ کو وقت صرف کرنا شروع کر دیا اور ہر دو لعب  
دن کے اندر یہ عالم ہو گیا کہ محمد عبدہ اپنی ہر دو۔ وہ شیخ سے دریافت کرنے لگے۔ صرف پانچ  
کے نشے سے سرشار رہنے لگے۔

اب محمد عبدہ شیخ درویش کے مشورے سے  
جامعہ اذہر میں داخل ہو گئے۔ شیخ درویش

نے چند باتیں اس نوجوان کے ذہن نشین کرادی تھیں۔ ایک یہ کہ ازہر ایک ایسی درس گاہ ہے جس کا نصاب تعلیم اور طریقہ تدریس دوا کی زندگی کا مقصد بن گئی۔

شیخ نے ان کو یہ بھی بتا دیا کہ حقیقی بندگی یہ ہے کہ وہ ایمان اور عمل صالح اختیار کرے۔ دولت و ثروت، جاہ و منصب بے حقیقت چیزیں ہیں۔ انہوں نے اس نوجوان کو یہ بھی بتایا کہ اسلام کا اصل سرچشمہ قرآن مجید ہے۔

جب محمد عبدہ ازہر سے تعطیلات میں شیخ درویش کے پاس جاتے تو شیخ وہاں کے حالات پوچھتے اور ان کو مشورے دیتے۔ شیخ نے ان کو نصیحت کی کہ انسان کو تمام علوم کا حاصل کرنا لازم ہے چنانچہ محمد عبدہ نے ان علوم کی جانب بھی توجہ کی جن کو اہل ازہر زیادہ اہمیت نہ دیتے تھے۔ شیخ درویش نے یہ نصیحت بھی کی کہ لوگوں سے بے تکلف ملو، علم کو عام کرو، وعظ و نصیحت سے گریز نہ کرو۔

اس وقت ازہر کی حالت بڑی خراب تھی۔ علماء لمبی لمبی عبارتیں رٹوا کر طلبہ کے ذہن کو گندہ اور ان کی صلاحیتوں کو برباد کر رہے تھے۔ یہ اساتذہ چار جملے بھی صحیح نہیں لکھ سکتے تھے۔ ازہر کے ایک بڑے عالم نے یہ غمان میں ایک ولیمہ میں حاضری سے معذرت کے لیے چند جملے لکھے جس میں دس نحوی غلطیاں کیں۔ اس وقت اگر محمد عبدہ کو سید جمال الدین افغانی کی مردم ساز و انقلاب آفرین شخصیت نہ مل گئی ہوتی تو شاید وہ اس علمی بلندی تک نہ پہنچ سکتے جہاں وہ آج نظر آتے ہیں۔

یہ جمال الدین افغانی کا فیضان تھا جس نے محمد عبدہ کی شخصیت کو چمکایا اور ان کی ذہنی تربیت کر کے ان کی صلاحیتوں کو آشکارا کیا۔ ان کو زبان و بیان کی طرف توجہ دلائی اور ان کے اندر اصلاح کا جوش پیدا کیا۔ سید جمال الدین افغانی خدیو اسماعیل کے دور میں جامعہ ازہر آئے۔ ان کی مقناطیسی شخصیت نے جامعہ ازہر کے ذہین طلبہ کو اپنے گرد جمع کر لیا۔ انہیں میں شیخ محمد عبدہ بھی تھے جن کے بارے میں سید صاحب نے اس وقت جب وہ مصر چھوڑ کر جا رہے تھے یہ فرمایا کہ میں نے مصر میں شیخ محمد عبدہ کے ذریعے ایک

سرایہ خیر چھوڑا ہے۔ ۱۲۱۲ھ میں محمد عبدہ نے عالم کی سند حاصل کی اور اسی جامعہ میں اساتذہ مقرر ہو گئے۔

وہ خیالات جو جمال الدین افغانی مصر کے ذہین و حساس طبقے کے ذہنوں میں چھوڑ گئے تھے، رفتہ رفتہ پرورش پاتے رہے۔ محمد عبدہ، افغانی کے پیام انقلاب کی اشاعت کرتے رہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مصر میں بغاوت ہو گئی۔ شیخ نے فتویٰ دیا تھا کہ خدیو کی بیعت نسخ کرنی جائز ہے۔ اس فتوے کے باعث ان کو مصر سے جلا وطن کر دیا گیا۔ وہ شام چلے گئے اور وہاں پھر برس قیام پذیر رہے۔ اس اثنا میں انھوں نے نہج البلاغۃ اور مقامات بدیع الزماں ہمدانی کی شرحیں لکھیں جنھیں پورے عالم عربی میں قبول عام حاصل ہوا۔ پھر وہ پیرس چلے گئے جہاں ان کے اساتذہ جمال الدین افغانی پہلے سے مقیم تھے۔ دونوں نے مل کر "العروة الوثقی" کے نام سے ایک رسالہ جاری کیا جس نے علم دین اور ادب میں ایک انقلاب برپا کیا اور پورے عالم اسلامی میں بیداری کی ایک لہر سی دوڑا دی لیکن انھوں نے یہ ہے کہ وہ زیادہ دن جاری نہ رہ سکا

شیخ محمد عبدہ نے مغربی زبان کے علم و تہذیب کو قریب سے دیکھا۔ انھوں نے فرانسیسی زبان میں اچھی قابلیت پیدا کر لی تھی اور مغربی علوم کا بے تکلف مطالعہ کرتے تھے۔ کچھ عرصے بعد خدیو مصر کی ان پر نظر عنایت ہوئی اور انھیں مصر بلا لیا گیا۔ جامعہ ازہر میں وہ تفسیر و ادب کے اساتذہ مقرر ہوئے، پھر افتاء کے منصب پر فائز ہوئے اور مفتی کے لقب سے مشہور ہوئے؟

شیخ محمد عبدہ کے درس میں قانون داں، ماہرین تعلیم، اہل ادب اور اہل علم شرکت کرتے۔ جدید مغربی تعلیم یافتہ طبقے کو ان کی تقریریں خاص طور پر متاثر کرتی تھیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شیخ محمد عبدہ ان لوگوں میں سے تھے جنھیں اللہ تعالیٰ انسانوں کو ہدایت کرنے کی توفیق عطا فرماتا ہے۔ وہ ذہانت میں یکتا تھے اور غیر معمولی قوت عمل رکھتے تھے۔ دراصل بچی دین داری شروع سے ان کے اندر نشوونما پاتی رہی اور اسی راہ میں انھوں نے اپنی صلاحیتوں کو آگے چل کر صرف کیا۔ ابتدا میں انھوں نے



صوفی صافی شیخ درویش سے جو رشتے میں ان کے ناموں تھے، فیض حاصل کیا۔ اس لیے ابتدا ہی سے ان کا ذہن اسلامی سانچے میں ڈھل گیا۔ پھر یہ جلال الدین افغانی کی شاگردی نے ان کی زندگی میں ایک انقلاب پیدا کر دیا۔ وہ حق گوئی کے معاملے میں نہایت جرمی مردوں تھے اور کسی قید و بند سے گھبراتے نہ تھے۔ ان کا سینہ نوید ایمان سے منور تھا مگر اسی کے ساتھ ساتھ وہ مسائل و معاملات کو علم و عقل کی روشنی میں دیکھنے کے عادی تھے۔ انھیں اپنی اصلاحی جدوجہد میں ایک طرف تقلید جامہ کے حامیوں اور دوسری طرف ان تجدد پسندوں کا مقابلہ کرنا پڑا جو دین سے بیزار تھے اور علم دین کو رجعت کی بنیاد تصور کرتے تھے۔ شیخ ایک جانب علم فلسفہ میں اور تاریخ اقوام میں ہمارے رکھتے تھے اور دوسری جانب جمہور کی نفسیات سے بھی واقف تھے۔ قوموں کا عروج و زوال ان کی نگاہوں کے سامنے تھا۔

ازہر کی اصلاح پر شیخ محمد عبدہ نے خاص توجہ دی۔ انھوں نے حکومت کو اس پر آمادہ کر لیا کہ ازہر کے لیے ایک کمیٹی بن جائے جو اس میں نئی اصلاحات جاری کرے۔ شیخ کے ایماء سے وہاں علماء کی تنخواہوں میں غیر معمولی اضافے کیے گئے مگر دنیاؤسی خیال کے علماء نے طرز تدریس اور نصاب کو تبدیل کرنے پر ذرا بھی آمادگی ظاہر نہ کی۔ انھوں نے اس شدت سے احتجاج کیا اور شیخ عبدہ پر مخالفانہ حملے کر کے عوام کو ان کے خلاف اس طرح برا بیغخت کیا کہ بالآخر شیخ نے اس کمیٹی سے استعفا پیش کر دیا۔ ڈاکٹر احمد امین نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ جامہ علماء نے قدامت کو دین تصور کر لیا ہے اور ہر جدید خیال کو کفر قرار دے دیا ہے۔ یہ اپنی عمر میں الفاظ کی موٹ گائیوں میں صرف کر دیتے ہیں۔ دنیا کے حقائق سے انھیں کوئی سروکار نہیں۔ جب کوئی مصلح ان کے سامنے آتا ہے تو یہ عوام کو جمع کر کے حکومت کو مجبور کر لیتے ہیں۔ اس کا علاج صرف یہ ہے کہ ازہر کو جدید یونیورسٹیوں کے نظم کے مطابق چلایا جائے۔

ایک مودبی صاحب نے شیخ سے سوال کیا کہ کیا آپ نے ازہر میں تعلیم حاصل کر کے یہ بلند مراتب حاصل نہیں کیے؟ شیخ محمد عبدہ نے فرمایا کہ میں نے دس برس اپنے داغ

ہے اس گندگی کو کھانے میں صرف کر دیے جو ازہر نے اس میں بھردی تھی۔ اقداب تک میں اپنے آپ کو اس سے پاک نہیں کر سکا ہوں۔

”عجیب بات ہے کہ ایک شخص جو مذہبی ہے، لمبی آستین کا جبہ پہنتا ہے، اونچی ٹوپی لگاتا ہے۔ یورپی طرز کا جوتا پہنتا ہے، فرانسیسی زبان میں گفتگو کرتا ہے، جدید یورپی انکارات استفادہ کرتا ہے، منطق پڑھاتا ہے اور چاہتا ہے کہ ازہر میں علوم دینی کے ساتھ جدید علوم داخل کر دے۔ ایسا شخص اجتہاد کی کوشش کرتا ہے، ادب میں مشغول رہتا ہے اور قرآن کی تفسیر اس انداز سے کرتا ہے جو سلف کے طریقے کے مطابق نہیں۔  
ہذا اس کی راہ سے محفوظ رکھئے“

یہ اس تنقید کا ایک نمونہ ہے جو علمائے ازہر اور عام علماء، جامعہ ازہر کے صحن میں بیٹھ کر شیخ محمد عبدہ پر کیا کرتے تھے۔ شیخ کی دعوت اصلاح سے علماء عام طور پر بدظن تھے۔ وہ کوئی نئی بات سننا پسند ہی نہیں کرتے تھے۔ شیخ محمد عبدہ نے صاف الفاظ میں یہ نظریہ پیش کیا کہ دین دنیا کے لیے ہے اور علم عمل کے لیے۔ علماء انبیاء کے جانشین ہیں۔ ان کا فرض ہے کہ وہ دعوت کو زیادہ موثر بنائیں۔ دین کو نئی عظمت عطا کریں اور اس کی خلافت کو روئے زمین پر قائم کریں۔

علماء اس دعوت کے اس لیے مخالف ہو گئے کہ شیخ کے جسم پر انھوں نے وہ قابا بس نہیں پایا اور ان کے اندر وہ ردایتی اور جامد انداز زندگی نہیں دیکھا انھیں مرغوب تھا۔ شیخ نے علماء کے مقابلے میں کبھی غصے سے کام نہیں لیا بلکہ برابر ان کے ساتھ شفقت اور محبت کا برتاؤ کرتے رہے اور ازہر کی اصلاح میں لگے رہے۔  
طرح شیخ نے ان لوگوں کو بھی بڑی حکمت سے قابو میں رکھا جو مغربی تہذیب کا علم بردار تھے۔ شیخ نے یہ کوشش کی کہ دونوں تہذیبوں کے درمیان امتزاج پیدا کیا اور جامد و جاحد ذہنیوں کو اعتدال کی راہ دکھائیں۔ ان کا نظریہ تھا کہ عصر حاضر حالات کا تقاضا یہ ہے کہ مشرق و مغرب اور ماضی و حال میں ایک مطابقت پیدا کی جائے۔ ان کے خیالات کا راستہ تلاش کیا جائے۔ شیخ نے دین و دنیا کی علیحدگی کو پسند نہیں کیا۔

ہندوستان میں تحریک ہندوۃ العلماء کسی حد تک ان کے تصورات سے ہم آہنگ نظر آتی ہے  
شیخ محمد عبدہ کا زمانہ مصری زندگی میں ایک ہیجانی دور تھا جبکہ اہل یورپ مصر میں  
مداخلت کر رہے تھے اور مصری صحافت قومی جذبات سے معمور تھی۔ اس دور میں شیخ  
انقلاب پسند تھے۔ انھوں نے جو مضامین اس زمانے میں سپرد قلم کیے، ان کا مقصد غیر ملکی  
مداخلت کے خلاف عوام کو برائیگیزہ کرنا تھا۔ انھوں نے حصول آزادی کو قومی زندگی کا بنیادی  
مقصد قرار دیا اور جمہوریت و حریت کی حمایت میں زوردار مقالے لکھے۔ جب مصر میں انقلاب  
تحریک نے عملی جامہ پہنا تو اس جہاد میں شیخ بھی کسی سے پیچھے نہیں رہے۔

جب کوئی سیاسی تحریک شروع ہوتی ہے تو اس میں کچھ لوگ اعتدال پسند اور کچھ  
انتہا پسند ہوتے ہیں۔ شیخ کے عہد میں فرانسیسی اور انگریز دونوں مصر کا استحصال کر رہے  
تھے۔ نرم مزاج لوگ یہ چاہتے تھے کہ تعلیم کے ذریعہ سے لوگوں میں ان کے حقوق کا احساس  
پیدا کیا جائے۔ حکومت کے سربراہ کو اصلاح کی جانب توجہ دلائی جائے اور رفتہ رفتہ  
قومی آزادی حاصل کی جائے۔ اس کے مقابلے میں ایک دوسرا گروہ تھا جو یورپ سے  
تعلیم پاکر مصر واپس آیا تھا وہ مغربی نظریات کے نشے سے سرشار تھا۔ یہ لوگ اہل یورپ  
کی طرح آزادی رائے کے قائل تھے۔ حکومت پر کڑی تنقید کرنا اپنا فرض تصور کرتے  
تھے اور فردی انقلاب کے ذریعے مکمل آزادی حاصل کرنا چاہتے تھے۔ شیخ کے پیش نظر  
یہ دونوں گروہ تھے۔ ان کا خیال تھا کہ سیاسی آزادی بہت ضروری ہے لیکن قوت و تشدد  
کے ذریعے ظالم کو ہٹا کر جو لوگ برسر اقتدار آتے ہیں وہ عام طور پر خود ظالم بن جاتے ہیں  
اور اس طرح قوم ایک اور آزمائش میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ اس لیے شیخ کا خیال تھا کہ  
چاہے آزادی میں تھوڑی دیر ہو جائے مگر وہ پر امن طریقے سے حاصل کی جائے۔  
جب اعرابی پاشا نے بغاوت کی تو ابتدا میں شیخ نے اس میں پوری طرح حصہ نہیں لیا۔  
لیکن جب انھوں نے دیکھا کہ اس میں پوری قوم شریک ہے تو انھوں نے یہ پسند نہ  
کیا کہ وہ قومی دھارے سے الگ رہیں۔ شیخ کے اس انقلابی تحریک میں شرکت کا عوام  
اور زعمائے قوم پر گہرا اثر پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو مصر سے جلا وطن کر دیا گیا۔ اس

انے میں شیخ کو یورپ کی سیر کا موقع ملا۔

ان حالات کے مشاہدے کے بعد شیخ کو یقین ہو گیا کہ مسلمانوں کے انحطاط کا سبب  
ہے مذہبی عقیدے کی خامی اور کمی ہے۔ وہ اس بات کو پسند نہیں کرتے تھے کہ ہر  
مس کو اس کے اعمال اور عقائد میں آزاد چھوڑ دیا جائے اور اس پر کسی قسم کی گرفت نہ کی  
جائے۔ ان کا خیال تھا کہ ایسا ہوا تو لوگ شراب و کباب میں پڑ جائیں گے اور معاشرے  
بد اخلاقی اور فساد کو رواج دیں گے۔ اس لیے ان کی دعوت کی بنیاد اصلاحِ عقیدہ  
ہے۔ ان کے نزدیک اصولِ دین سے ناواقفیت نے مسلمانوں کے اخلاق کو بگاڑ  
دیا ہے اور اس کا علاج صرف ایک ہے یعنی صحیح دینی تعلیم۔ شیخ کی جدوجہد کی غرض  
لامی عقائد کی اصلاح، فقہ میں اقتضائے زمانہ کے مطابق اجتہاد اور اسلامی  
نگاہوں خصوصاً ازہر کی اصلاح تھی۔

ازہر کی اصلاح اس لیے ناممکن تھی کہ وہاں جمود پسند علماء کا اجتماع تھا جو ان  
غیر مخالف تھے اور ان کی اصلاحی مساعی کو دہریت سے تعبیر کرتے تھے۔ شیخ کے  
صرف ایک ہی راستہ تھا کہ وہ اپنی اصلاحی کوششوں کو کامیاب بنانے کے  
لیے حکومت کی مدد لیں۔ مگر مشکل یہ تھی کہ حکومت بھی دراصل شیخ کے خیالات کی موید  
نہیں تھی۔ مصطفیٰ عبدالرزاق نے جو محمد عبدالعبدہ کے خاص شاگردوں میں تھے، اپنا ایک عبرت انگیز  
لکھا ہے جس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ علماء شیخ محمد عبدالعبدہ سے کس درجہ بدظن تھے۔  
”تھے ہیں کہ“ میں ایک کمر عمر چھوڑا سا طالب علم تھا جب کہ ازہر میں شیخ محمد عبدالعبدہ  
پہنچے۔ ہمارے اساتذہ خدا ان پر رحم فرمائے، مسلسل شیخ کی برائیوں میں لگے رہتے  
ان کو دین کے لیے زبردست خطرہ بتاتے۔ ہم طلبہ کی چھوٹی عقلیں ان سے متاثر ہو جاتیں  
اپنے آپ کو اتحاد سے بچانے کے لیے شیخ کے پاس جانے اور ان کے درس میں بیٹھنے  
احترام کرتا حالانکہ شیخ میرے والد کے دوستوں میں تھے۔ میں ایک بار اتفاقاً یہ  
ہاگہ شیخ محمد عبدالعبدہ کے درس میں شریک ہوا کہ دیکھوں کہ کس طرح خدا نے ان دہریوں  
اور عقلمندوں کو مسخ کر دیا ہے اور کس طرح ان کے چہرے ان کے اتحاد کے باعث

مسح کر دیے گئے ہیں۔ جب میں نے مذاق عباسی میں ان کو دیکھا اور ان کی تفسیر قرآن  
سُنی تو میں نے اسی وقت کہا کہ اے خدا اگر یہ شخص ملحد ہے تو میں سب سے پہلے ملحد بنے  
کو تیار ہوں:

ان کاٹ رفسا حبت آل محمد اگر آل محمد کی محبت رفس ہے تو دونوں عالمو!  
فلیشھد الثقلان انی رافضی گواہ رہو کہ میں رافضی ہوں۔<sup>۹</sup>

وہ اصل شیخ سیاسی اصلاح کے کام کو مقدم نہیں سمجھتے تھے مگر اس وقت مصر میں ایک طبقہ  
وہ تھا جو سب سے زیادہ اہمیت اسی کو دیتا تھا کہ ملک سے انگریزوں کے اثرات کو ختم  
کر دیا جائے۔ اس طبقے کے رہنما مصطفیٰ کامل زاغلول اور عبد اللہ نذیم وغیرہ تھے جو ہم تن  
سیاست میں مشغول تھے۔ اس کے برعکس ایک دوسرا طبقہ تھا جو یہ چاہتا تھا کہ پہلے عوام کی  
اندرونی اصلاح ہونی لازم ہے۔ سید جمال الدین افغانی نے ان دونوں طبقوں کو قابو  
میں کر رکھا تھا لیکن شیخ محمد عبده ایسا نہ کر سکے۔ وہ انقلابی جدوجہد کے پہلے دور کے بعد  
عملی سیاست سے کنارہ کش رہے اور سیاست میں حصہ نہ لے سکے بلکہ اصلاح عقائد اور  
اصلاح تعلیم کا کام کرتے رہے۔ انہوں نے اپنے علم و فضل کے فدیے عربوں کے ذہن  
طبقے کو اپنی جانب متوجہ کر لیا۔ قصہ مختصر شیخ مندرجہ ذیل مقاصد کے علمبردار تھے۔

(۱) وہ مسلمانوں کی فکر کو تقلید جامد سے آزاد کرنا چاہتے تھے، وہ عقل کی دولت کو  
جو خدا نے انسان کو عطا کی ہے، نظر انداز کرنا کفران نعمت جانتے تھے۔ وہ اس کے  
قابل تھے کہ اسلام کو اس صورت میں دیکھنا اور سمجھنا چاہیے جیسا وہ اندرونی اختلافات  
کے ظاہر ہونے سے پہلے تھا۔ اس طرح شیخ محمد عبده عقل اور دین دونوں کو جمع کرنے  
کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ دینی اور دنیوی علوم میں توافق پیدا کرنا چاہتے ہیں جسے  
ان کی نظر میں اُمت کی روح اور جسم کی حیثیت حاصل ہے!

(۲) دوسری اصلاح جو ان کے پیش نظر تھی اس کا تعلق عربی زبان سے تھا۔ اگر  
زمانے میں عربی مقفی و سبج انداز میں لکھی جاتی تھی۔ شیخ نے ایک ایسی زبان کو رواج دینے  
کی کوشش کی جو مدعا کو سلاست اور وضاحت کے ساتھ پیش کر سکے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب

میں دین کی طرف لوگوں کو دعوت دیتا ہوں وہاں انھیں اصلاح زبان کی طرف بھی بلاتا ہوں۔<sup>۱۱</sup>

(۳) اگرچہ سیاست کی اصلاح بھی ان کے مقاصد میں داخل تھی مگر اعرابی پاشا کی بغاوت کے بعد وہ عملاً سیاست سے الگ ہو گئے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی اصلاح کا واحد طریقہ حقل پرستی یا تعلیم یورپ نہیں ہے بلکہ دین کی صحیح تعلیم مسلمانوں کی اصلاح اور ان کی نجات کا بہترین راستہ ہے اور یہی وہ راستہ ہے جس پر ہر زمانے کے صلحائے امت مہم زور رہے ہیں۔<sup>۱۲</sup>

دین کی اصلاح کے لیے انھوں نے ازہر میں اصلاحات کی کوشش کی اگرچہ وہ پوری طرح کامیاب نہ ہو سکے لیکن انھوں نے ازہر میں ایک حلقہ پیدا کر دیا جو ان کی دعوت کو عام کرتا رہا۔ دوسرا طریقہ انھوں نے اصلاح عقیدہ کا قرآن مجید کی تفسیر کی صورت میں اختیار کیا۔ اس تفسیر میں انھوں نے جدید تہذیبی نظریات کو پیش نظر رکھ کر اسلام کی تشریح کی۔ ان کی تفسیر کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ جس طرح علمی مسائل کی تحقیق کی داد دیتے ہیں اسی طرح احساسات کو سمجھوڑتے ہیں اور جذبات کو بیدار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام عقل پر اعتماد کرتا ہے، عقل دین کے لیے ضروری ہے اور دین عقل کے لیے ناگزیر ہے۔<sup>۱۳</sup>

سیاست میں شیخ نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ انگریزوں سے مصالحت کر کے ان سے وہ منافع حاصل کرنے کی کوشش کی جن سے قومی حیثیت سے عربوں کو فائدہ پہنچے۔ سیاست میں یہ وہی طریقہ ہے جو سرسید احمد خاں نے ہندوستان میں اختیار کیا تھا۔ شیخ کا خیال یہ تھا کہ جو امور ہمارے اختیار میں ہیں ان کو انجام دینا چاہیے اور جو ہماری طاقت سے باہر ہیں مثلاً سیاست کو جس میں انگریزوں کو اپنی بے پناہ مادی اور فوجی قوت کی بدولت تفوق حاصل ہے، خدا پر چھوڑ کر حتی المقدور اپنی دینی اور اخلاقی حالت بہتر بنانی چاہیے اور تعلیم پر توجہ مرکوز کرنی چاہیے۔

ان کی دینی دعوت نے اہل خانقاہ کو اور ان کے سیاسی طرز عمل نے مغربی تہذیب

کے عاملوں کو ان کا مخالفت بنادیا۔ انھوں نے اہل خانقاہ کو بھیج دیا اور ان کے محمود پر ضرب کاری لگائی۔ انھوں نے کھل کر اجتہاد کی دعوت دی۔ خانقاہی مزاج رکھنے والوں نے ان سے حدود دشمنی کی اور ان کے خلاف طرح طرح کے فتنے کھڑے کیے۔ ادھر مغرب پرست ان سے اس بنا پر ناراض تھے کہ وہ سیاسی، معاشی اور اجتماعی زندگی میں مغرب کی تقلید کو پسند نہیں کرتے تھے۔ غرض اہل دین و اہل سیاست نے شیخ کے خلاف ایک زہریلی فضا پیدا کر دی تھی۔ شیخ کے انتقال کے بعد وہ فضا ختم ہو گئی۔ شیخ کے نظریات و خیالات مصری فضا میں گونجتے رہے بلکہ پورے عالم عربی میں پھیلے رہے اور بالآخر پہلے المنار اور پھر تحریک "الاخوان المسلمون" کی شکل میں ظاہر ہوئے یہ شیخ محمد عبده کی تعلیم کا اثر تھا کہ دور جدید میں اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کو امت ہدایہ کے اہل نظر طبقے نے محسوس کیا۔ وہ گئی مخالفت و فتویٰ بازی تو اس سے ہر مصلح کو ہر زمانے میں سابقہ پڑا ہے۔ یہ تو مصلح ہونے کی ایک علامت سی بن گئی ہے۔

شیخ کو خدا نے بڑے دلکش اور دلغریب انداز تحریر و تقریر سے نوازا تھا۔ ان کی شخصیت میں ایک عجیب متفاہلی کشش تھی جس کی وجہ سے وہ پہلی ہی ملاقات میں لوگوں کا دل جیت لیتے تھے

شیخ محمد عبده ایک روشن خیال عالم تھے۔ انھوں نے عصری مسائل کے بارے میں تجدید و اصلاح کی روش اختیار کی۔ وہ معاشرتی زندگی کے ایک اہم مسئلے یعنی تعدد ازدواج پر اپنے ایک مقالے میں اس طرح روشنی ڈالتے ہیں،

”ہمارے یہاں مالدار اور فقیر سب ہی تعدد ازدواج میں مبتلا نظر آتے ہیں گویا کہ وہ خدا کی حکمت کو جس کی بنا پر یہ شروط اجازت دی گئی، سمجھے ہی نہیں بلکہ انھوں نے اس کو شہوت رانی اور حصول لذت کا ذریعہ بنا لیا ہے۔ یہ ایک ایسا طرز عمل ہے جسے شریعت اور عقل دونوں قبول نہیں کرتیں۔ پس مسلمانوں کے لیے مناسب ہے کہ وہ ایک شادی پر اکتفا کریں۔ دوسری شادی کرنے کے لیے شریعت نے انصاف کی شرط لگا دی ہے اور ارشاد ہوا ہے کہ،

فان خفتم ان لا تعبدوا فواحداً  
اگر تم کو ڈر ہو کہ تم انصاف نہ کر سکو گے تو ایک  
ہی پر استغفار کرو۔

اس کے علاوہ دوسری آیت میں وارد ہوا کہ :

فانكحوا ما طاب لکم من النساء  
عورتوں میں جو تم کو ابھی لگیں ان سے نکاح کرو  
یہ مؤخر الذکر آیت پہلی آیت سے مقید ہے۔ یعنی جب تک عدل کا یقین نہ ہو  
اس وقت تک دوسری شادی جائز ہی نہیں۔ مسلمانوں کو اس کی بھی تاکید کی گئی ہے  
کہ وہ اپنی بیویوں کو اس وقت تک طلاق نہ دیں جب تک کہ معقول عذر شرعی موجود  
نہ ہو۔<sup>۱۴</sup>

شیخ نے سب سے پہلے مصر میں ان بدعات و خرافات کے خلاف ہم چلائی  
جو اس وقت مصری مسلمانوں میں وبا کی طرح پھیلے ہوئے تھے۔

مغرب اسلام بدعات کے خلاف شیخ محمد عبدہ نے "الوقائع المصرية" میں دو  
مقالے لکھے۔ اس وقت حکومت نے ان کو "الوقائع المصرية" کا ایڈیٹر بنا دیا تھا۔  
مصر میں اس زمانے میں ایک خاص بدعت رائج تھی جس کو "بدعة الدوستہ" کہا  
جاتا تھا۔ دوستہ کے لفظی معنی ہیں روزنامے کے۔ یہ عجیب و غریب بدعت تھی۔ تمام  
لوگ میدان میں زمین پر آٹے لیٹ جاتے۔ ایک "پیر بزرگ" مع جبہ و دستار ایک  
گھوڑے پر سوار ہو کر لوگوں کی بیٹھ پر سے گزرتے اور یکے بعد دیگرے سب کو  
روزنامے ہوئے چلے جاتے۔ اس بدعت کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ پہلے "پیر"  
صاحب گھوڑے پر سوار ہو کر شیشے کے برتنوں پر گزرتے تھے اور برتن نہ ٹوٹتے تھے  
بعد میں لوگوں نے اپنی بیٹھوں پر گھوڑوں کے چلنے کو ذریعہ نجات تصور کر لیا۔ شیخ  
نے اس بدعت کی شدید مخالفت کی۔<sup>۱۵</sup>

انھوں نے مساجد میں طبلہ بجانے اور کھیل تماشے کے خلاف بھی آواز اٹھائی۔<sup>۱۶</sup>  
شیخ نے مصر کی عام جہالت کا اندازہ کر کے ملک کے مالداروں کو مشورہ دیا کہ وہ  
اپنے مال کو مدارس و مکاتب کی تاسیس میں خرچ کریں تاکہ علم عام ہو۔<sup>۱۷</sup>



شیخ محمد عبدہ کا یہ نظریہ تھا کہ آدمی چاہے جس مذہب سے تعلق رکھتا ہو، اس کو اپنے بچوں کی تعلیم کے لیے ان مدارس کا انتخاب نہیں کرنا چاہیے جو غیر مذہب دانوں کے ہاتھوں میں ہیں۔ استادوں کا مذہب ایک خاص ماحول تعمیر کرتا ہے۔ بچوں کی عقلیں بے سختہ نہیں ہوتیں، وہ غلط اور صحیح میں امتیاز نہیں کر سکتے۔ اور اپنے استاد کی ہدایت پر آنکھ بند کر کے ایمان لے آتے ہیں۔ ممالک عربیہ میں مغربی ملکوں کے عیسائی مشنریوں نے جا بجا تعلیمی ادارے قائم کیے تھے اور اس تعلیم کے نتائج شیخ کے سامنے تھے۔ ڈاکٹر احمد امین کے اپنے مجموعہ مقالات فیض انصاف میں ایک مقالہ ہے ”المدارس الاجنبیة فی البلاد العربیة“ یعنی غیر ملکی مدارس بلاد عربیہ میں۔ اس میں انھوں نے ایک دلچسپ قصہ لکھا ہے کہ مشنریوں کی ایک جماعت نے ایک مسلم مصری نوجوان کو عیسائی بنالیا اور بڑے بڑے مجھوں میں اس سے اسلام کی تردید اور عیسائیت کی تائید میں وعظ کرانے لگے۔ سید جمال الدین افغانی کو اس کی کیفیت سے دلی صدمہ ہوا۔ انھوں نے شیخ محمد عبدہ کو ساتھ لے کر اس نوجوان سے ملاقات کی اور دونوں نے اسے اسلام کی حقانیت سے باخبر کیا چنانچہ وہ دوبارہ مشرف بہ اسلام ہوا۔<sup>۱۸</sup> شیخ محمد عبدہ نے خوب سمجھ لیا کہ یہ غیر ملکی تعلیمی ادارے استعماری طاقت کے مظاہر اور اسلام کے لیے خطرہ ہیں۔ فرانسیسی، روسی، انگریزی اور جرمن سیاست دانوں نے ممالک عربیہ میں تعلیمی اداروں اور اسپتالوں کا ایک جال بچھا دیا تھا جن سے وہ اپنی مقصد براری کرتے تھے۔ ان کے ذریعے وہ اپنے مذہب کی اشاعت کرتے، اپنی زبان پھیلاتے اور اپنی تہذیب و ثقافت کی برتری کا نقش ناپختہ ذہنوں پر بٹھاتے۔ صرف شام میں ۱۷۳ غیر ملکی مدارس قائم تھے۔ بیروت، قاہرہ اور استنبول میں غیر ملکیوں نے یونیورسٹیاں قائم کر دی تھیں۔<sup>۱۹</sup>

شیخ محمد عبدہ ۱۸۸۱ء میں مجلس معارف اعلیٰ کے ممبر منتخب ہو گئے۔ اسی سال انھوں نے غیر ملکی نظام تعلیم کے خطرے کو محسوس کر کے یہ تجویز پیش کی کہ تمام معتمد بنی ممالک کی قائم کردہ درسگاہوں کو حکومت کی نگرانی میں لے لیا جائے۔ اگرچہ انگریزوں

نے شیخ محمد عبدہ کی اس تجویز کی سخت مخالفت کی مگر مجلس کی اکثریت نے اس کو کثرت رائے سے منظور کر لیا۔ چونکہ یہ مدارس استعمار کے ہتھیار تھے اس لیے تجویز کے منظور ہوجانے کے بعد بھی انگریزوں نے اس پر عمل نہ ہونے دیا۔ اور شیخ محمد عبدہ کی اس نہایت عمدہ اصلاحی تدبیر کو بیکار بنا دیا۔ لارڈ کرومر اور مسٹر ڈنلوپ برابر ان یورپی مدارس کی ہمت افزائی کرتے رہے۔ جب ان مدارس کو عیسائی مذہب کے پھیلانے میں ناکامی ہوئی تو انھوں نے اپنا رخ سیاست کی طرف پھیر دیا۔ اسی بنا پر شیخ محمد عبدہ کے نظریہ کے مطابق بچوں کو یورپی مدارس میں بھیجنا بڑی غیر دانشمندانہ حرکت ہے! ۲۱

چونکہ شیخ محمد عبدہ مصر کے سرکاری قاضی تھے، مفتی اعظم کے جلیل عہدے پر فائز تھے اور انھیں اسلامی علوم میں تبحر حاصل تھا اس لیے انھوں نے اسلامی قوانین کے بارے میں بھی اظہار خیال کیا ہے۔ انھوں نے اس نظریہ کا اظہار کیا کہ ایک قوم کو دوسری قوم کے قوانین وضع کرنے کا حق حاصل نہیں اس لیے مختلف قوموں کی معاشرت میں بہت فرق ہوتا ہے۔ جو قانون عوام کی حقیقی رائے سے وضع کیا جائے وہی ان کے لیے مناسب ہے وضع قوانین کی غرض یہ ہوتی ہے کہ نظام حیات میں خلل نہ واقع ہو اور جو چیزیں مفاد عامہ میں رکاوٹ ڈالتی ہیں انھیں ختم کیا جائے۔ اگر یہ ضرورت قانون سے پوری نہ ہوتی ہو تو وہ ظلم کو دور کرنے کے بجائے اس میں اور اضافہ کرتا ہے ۲۲

شیخ ایک بالغ نظر مفتی تھے انھوں نے جرات کے ساتھ فتاویٰ دیے جس میں عصر جدید کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا۔ اس پر جامہ علماء نے ان کو زندیق اور ملحد قرار دیا حالانکہ وہ دینا خدا کو بے سمجھتے تھے کہ انھوں نے نقیہ بصیرت اور اجتہاد کو کام میں لا کر زمانے کے مطابق فتاویٰ دیے ہیں ۲۳

شیخ کے تین فتاویٰ پر بڑا شور مچا۔ ان سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی عیسائی کسی جانور کو کھلاڑی سے مار دے مگر وہ مرے نہیں، پھر اس کو بغیر اللہ کا نام لیے ذبح کر لیا جائے تو کیا وہ جائز ہوگا۔ شیخ نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا۔ اس پر علماء اذہر بگڑ گئے۔ ان سے دریافت کیا گیا کہ میٹ لگانا دھوپ وغیرہ سے بچنے کے لیے جائز ہے یا ناجائز؟

شیخ نے کسی مفید مقصد کے لیے اس کا استعمال جائز قرار دیا مگر اس کا استعمال اس قدر ناجائز قرار دیا جب وہ اسلام سے علیحدگی یا کسی دوسرے دین میں داخل ہونے کی علامت طور پر استعمال کیا جاتے۔ اسی طرح شیخ نے یہ فتویٰ دیا کہ شافعی جب حنفیوں کے پیچھے بے بسم اللہ کہے نماز ادا کریں تو جائز ہے۔<sup>۲۴</sup> ان تمام امور میں دقیانوسی علماء نے عوام کو اگر شیخ کے خلاف ایک زہر آلود ماحول پیدا کر دیا۔

در اصل شیخ ایک روشن خیال عالم تھے۔ اس کا اندازہ ان کے فتاویٰ سے بھی ہر ہے اور ان کی اصلاحات سے بھی۔ ایک بار انھوں نے جدید یورپی زبانوں کی تحصیل سلسلے میں صاف کہا کہ جدید یورپی زبانوں کا حصول اس لیے واجب ہے کہ پوری دُنیا میں مسلمانوں کا مفاد اہل یورپ سے وابستہ ہے۔<sup>۲۵</sup>

شوری کے سلسلے میں شیخ محمد عبدہ فرماتے ہیں کہ یہ ایک شرعی حکم ہے اس لیے اصول یہ ہے کہ جس امر میں نص سے نفی یا اثبات موجود نہ ہو اس کا جواز باقی رہے۔ شوری کسی معین طریقے پر موقوف نہیں ہے۔ اباحت و جواز کے طور پر امت کو مختلف طریقہ اختیار کرنے کا حق باقی رہے گا۔ البتہ اس سلسلے میں ہمارے سامنے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث بھی ہے کہ ”نبی علیہ السلام جس بارے میں کوئی حکم نہ ہو ہو اس میں اہل کتاب کی موافقت کو پسند فرماتے تھے الی آخر الحدیث“ اس سے مراد ہوتا ہے کہ اگر کہیں عدل و انصاف پر مبنی کوئی قاعدہ نظر آتا ہے جو امت پر اچھے اثر ڈال سکتا ہے اور اس بارے میں ہمارے پاس کوئی مثال شرعی موجود نہیں تو اس اختیار کر سکتے ہیں۔ بہر حال شوری واجب ہے اور اس کو حق سے قربت اور عدل پیش نظر رکھ کر استعمال کرنا چاہیے۔<sup>۲۶</sup>

شیخ محمد عبدہ کا خیال تھا کہ اس وقت مسلم ممالک جس پستی اور تعزلات میں ہوئے ہیں اس کا علاج اسلام کی حقیقی راہ یعنی ابتدائی سادگی ہے۔ کون سا اس حقیقی ہے؟ یہ ایک نازک مسئلہ ہے۔ اسلام کی مختلف تعبیروں نے مسلمانوں کو گردہوا ٹولیوں میں بانٹ دیا ہے۔ اس بنا پر شیخ نے یہ محسوس کیا کہ ان عقائد کو واضح کیا جا

جن کو سب مسلمان بلا تفریق تسلیم کرتے ہیں اور جن کے بغیر اسلام کا وجود ممکن نہیں۔

اصلاح کا دوسرا طرز انھوں نے یہ اختیار کیا کہ عوام کے دل سے برعات، غلط رسومات، اور غیر اسلامی روایات کے اثر کو دور کیا جائے کیونکہ اس کی وجہ سے اصل اسلام کی شکل گمراہ و خیار میں چھپ گئی ہے اور اس کے بجائے بے شمار غیر اسلامی عناصر مسلمانوں کی زندگی میں داخل ہو گئے ہیں۔ ان دو منزلوں کے بعد تیسری منزل تعلیم کی ہے۔ مسلمانوں کو اسلام کی سچی تعلیم کے ساتھ جدید سائنس کی طرف توجہ کرنی چاہیے تاکہ ایک جانب ان میں بیداری عام ہو اور دوسری جانب وہ مغربی قوموں کے ساتھ مسابقت کے لائق ہو سکیں اور زندگی کی دوڑ میں پیچھے نہ رہ سکیں۔ اس طرح موجودہ زمانے کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے بعض امور کی نئی تعبیر کی ضرورت ہے جو اجتہاد کے ذریعہ ممکن ہے، اس کی جانب شیخ نے مسلمانوں کو خاص طور پر متوجہ کیا ہے۔ صحیح اسلامی تعلیمات کے ساتھ دنیاوی علوم کا حصول ہی مسلمانوں کو ترقی کی منزل تک پہنچا سکتا ہے۔<sup>۲۸</sup>

شیخ محمد عبده کے افکار نے تقلید اور جمود پر ایک ضرب کاری لگائی۔ وہ عقل کو کبھی نظر انداز نہیں کرتے۔ تقلید عوام کے لیے بہت مناسب ہے مگر علماء کے لیے ذہنی موت ہے۔ جمود و تقلید پر عقیدہ رکھنے والے قرآن کی تعلیم سے بہت دور ہیں۔ قرآن اہل بصیرت کو غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ اسلام دین عقل ہے جس نے انسان کو تقلید، توہم اور روم کے قیود سے آزادی بخشی۔ شیخ فرماتے ہیں کہ تقلید کا مرض علماء نے پیدا کیا۔ حق اجتہاد نہ پہلے سلب ہوا تھا اور نہ اب سلب ہو سکتا ہے۔<sup>۲۹</sup>

رسالۃ التوحید اور تفسیر المنار میں بھی شیخ انھیں افکار کی اشاعت کرتے رہے۔ انھوں نے جدید تعلیم کے ذریعے مغرب کے مقابلے کی دعوت دی اور مسلمانوں کو اس سیدھے اور حقیقی اسلام کی طرف بلایا جو قرن اول میں تھا۔ انھوں نے صاف اعلان کیا کہ قرآن و سنت کے علاوہ کسی اور چیز کی پیروی نہ کی جائے۔ ان دونوں کی روح پر اتفاق کر کے تمام عالم میں اسلام کی اشاعت مسلمانوں کا فرض اولیں ہے۔ عقائد کی تبصیر پر شیخ نے خاص طور سے زور دیا اور مسلمانوں کو دینی تعلیم کے ساتھ دنیاوی تعلیم پر ابھارا۔<sup>۳۰</sup>

شیخ محمد عبدہ نے اوقاف المصریہ کے ایڈیٹر کی حیثیت سے مصریوں کو حکومت دت سے بغاوت پر آمادہ کیا۔ پھر جب بغاوت ہو گئی تو انھوں نے فتویٰ دیا کہ خدیو مصر کی بیعت فسخ کرنی جائز ہے۔ اس کے بعد وہ بغاوت میں حصہ لینے کی وجہ سے مصر سے جلا وطن کر دیے گئے اور برسوں شام، بیروت اور یورپ میں رہے۔ آگے چل کر خدیو مصر کی نظر عنایت نے دراصل ان کو رام کر دیا، اس لیے کہ باغی ہونے کے بعد شیخ کو یورپ سے بلایا گیا اور ملک کے ایک نہایت اعلیٰ عہدہ یعنی مفتی اعظم کی حیثیت سے ان کا تقرر کیا گیا۔ نفعیاتی حیثیت سے یہ لاپچ ان کے انقلاب پسندانہ خیالات کو معتدل بنانے کے لیے دیا گیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب سے شیخ نے مصر مراجعت کی۔ پھر انھوں نے کبھی نہ انگریزوں کے خلاف کچھ لکھا اور نہ جمہوریت پر بحث کی بلکہ بقول احمد امین انھوں نے سیاست کی اصلاح کو قدرت کے ہاتھوں میں چھوڑ دیا تھا۔<sup>۳</sup> جیسا کہ میں نے شروع میں لکھا ہے کہ یہ وہ بنیادی موڑ ہے جہاں وہ اپنے استاذ سید جمال الدین افغانی کے نظریات سے الگ ہو کر ایک دوسرا اصلاحی راستہ اختیار کرتے ہیں۔ انھوں نے ذہنی تطہیر، دینی تعلیم اور اصلاح عقیدہ کو مسلمانوں کی اصلاح کا ذریعہ بنایا۔ اور حکومت اور انگریزوں سے تعرض کرنا چھوڑ دیا۔ اگرچہ ذہنی طور پر اسلام اور سیاست کو الگ تصور نہ کر سکتے تھے مگر اس کی تعبیر انھوں نے یہ کی کہ پہلے عوام کی زندگیاں صالح ہو جائیں تو پھر اسلامی حکومت و معاشرہ قائم ہو سکتا ہے اس لیے اصلاح عقیدہ اور دینی تعلیم کے ذریعے پہلے عوام اصلاح ضروری ہے۔

شیخ محمد عبدہ کے نظریات کا تجزیہ کرتے وقت ان کے انگریزوں کے ساتھ اچھے تعلقات کو اہل نظر پسند نہیں کرتے۔ قوم پرست پارٹی اور علماء دونوں اس کے اس رویے پر ہنستے ہیں نظر آتے ہیں۔ شیخ جب جلا وطنی سے لوٹ کر مصر آئے تو انھوں نے محسوس کر لیا کہ وہ اب انگریزوں کی حکمرانی ہے اور خدیو مصر ان کے ہاتھوں میں محض ایک کٹھن پتلی ہے۔ انہوں نے اصلاحات کے لیے ایسے شعبہ ہائے زندگی کا انتخاب کیا جن کو انگریز نہیں دیتے تھے۔ ایسی اصلاحات سے انگریزوں کو کوئی مخالفت نہ تھی۔ شیخ نے جامعہ اہل

کی اصلاح محکمہ شریعہ کی اصلاح اور اوقات کی اصلاح کو اپنا مقصد بنایا۔ ان اصلاحات میں انھوں نے انگریزوں کی تائید حاصل کر لی۔ انگریز شیخ محمد عبدہ کی مدد خدیو کی مرضی کے خلاف کرنے لگے حتیٰ کہ شیخ کا دوبارہ خدیو عباس سے براہ راست تصادم ہوا۔ عباس نے وقف کی ایک زمین کو ہتیا نا چاہا۔ شیخ نے اس پر اعتراض کیا اور بیس ہزار گنتی قیمت طلب کی۔ عباس نے شیخ کو مفتی کے عہدے سے برطرف کرنا چاہا مگر لارڈ کرڈمر نے صاف کہہ دیا کہ جب تک میں مصر میں ہوں شیخ کو مفتی کے عہدے سے کوئی معزول نہیں کر سکتا۔ شیخ کا خیال تھا کہ عباس کی وطن پرستی خلوص پر مبنی نہیں۔ اس لیے کہ وہ ایک لاپچی انسان ہے جو دولت جمع کرنا چاہتا ہے اور اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ جس قدر دولت مل سکے، حاصل کرے کسی ملک میں پہنچا دے اس لیے کہ اس کو یہ خطرہ تھا کہ مبادا انگریز اسے معزول کر دیں۔ اس طرح شیخ خدیو مصر کے مخالف بن کر انگریزوں کی مدد سے اپنی اصلاحات میں مصروف رہے۔

یہاں سوال یہ ہے کہ کیا اہل وطن کی رائے عامہ کے خلاف انگریزوں کی مدد سے اصلاح کرنا درست تھا؟ اس میں شک نہیں کہ خدیو عباس غیر مخلص اور لاپچی انسان تھا اور شیخ کو اس کے شر سے بچنے کے لیے انگریزوں کا سہارا ڈھونڈنا پڑا۔ مگر عمر دستوقی کا خیال یہ ہے کہ حالات کچھ بھی رہے ہوں شیخ کے لیے یہ مناسب نہ تھا کہ وہ اپنے استاد سید جمال الدین کے دشمن انگریزوں سے مل جائیں اور ان سے اعانت چاہیں۔ اس طرح انھوں نے افغانی کے اصولوں کی مخالفت کی اور ان کے دشمنوں سے دوستی کی۔ انگریزوں سے دوستی کا تعلق انھوں نے آخر عمر تک قائم رکھا۔ جس سے ان کی عظمت میں بڑھ لگ گیا۔ بہر حال انھوں نے اس معاملے میں اپنے نظریے کو جرأت سے پیش کیا۔ کسی نے ان سے فتویٰ پوچھا کہ غیر مسلموں سے مدد لینا کیسا ہے؟ اس پر انھوں نے لکھا کہ :

فدا قامت الادلۃ من الکتاب والسنة	کتاب و سنت اور سلف کے عمل سے غیر مسلموں سے
و عمل السلف علی جواز الاستعانة بغير	اور غیر صالحین سے استعانت کے دلائل موجود
المسلمین و غیر المسلمین علی مافیہ خیر و	ہیں اس بنا پر کہ اس میں مسلمانوں کے لیے نفع اور خیر
منفعة للمسلمین۔	ہو۔

عمرالدسوق کہتے ہیں کہ "یہ فتویٰ دیتے وقت شیخ الشہرستانی کا یہ قول بھول گئے کہ:

یا ایہا الذین آمنوا لاتخذوا بطانة من  
دونکم ولا یلونکم خیالاً فہو اعداؤکم  
قد بدت البغضاء من افواہہم وما  
تخفی صدورہم اکبر۔ ۳۲

ان کے سینوں میں مخفی ہیں وہ کہیں زیادہ ہیں۔

پارہ ۴ - رکوع ۳

اس وقت مصر میں بعض دوسرے اہل نظر بھی تھے جو خلوص سے یہ سمجھتے تھے کہ اگر اہل مصر کو آزادی مل جائے تو وہ کماحقہ اس سے نفع نہ اٹھا سکیں گے۔ سعد زغلول، فتی زغلول، محمود سلیمان اور حسن عامر وغیرہ کے بھی یہی خیالات تھے۔ مگر ان کے خلاف شور و غوغا اس بنا پر نہیں اٹھا کہ عباس کو ان سے کوئی ذاتی پر خاش نہ تھی مگر شیخ سے اسے اوقات کے معاملے میں نیچا دیکھنا پڑا تھا اس لیے وہ ان کا مخالف بن گیا۔ ادھر ازہر کے رجعت پسند علماء نے ازہر کی اصلاح کے باعث شیخ کو دہریہ قرار دیا۔ بالآخر شیخ نے عام مخالفت سے عاجز آکر مجلس معارف اعلیٰ کی ممبری اور مفتی اعظم کے عہدے سے استعفا پیش کر دیا اور اس کے تھوڑے ہی دن بعد داعی اجل کو لبیک کہا۔ ۳۳

ان کی انگریزی حکومت سے مصالحت خدا خواستہ ملک سے غداری پر مبنی نہ تھی ان کا نظریہ بقول مولانا سید ابوالحسن علی ندوی ایک دفاعی نظریہ تھا۔ ۳۴ انھوں نے انگریزوں سے تعاون کے ذریعے حتی الامکان دین کی اصلاح و مدافعت کا فرض ادا کیا۔

یہ حقیقت ہے کہ محمد عبدالہ کی اصلاحی تحریک اہل فرنگ کے ساتھ سازش کا نتیجہ تھی نہ شیخ نے ان کی مدد کو کبھی قوم کی مصلحت کے خلاف استعمال کیا۔ ان کا نظریہ صرف یہ تھا کہ ان کو اصلاحات کے معاملے میں کوئی مددگار چاہیے۔ خدیو مضر عباس کو انھوں نے جویں پایا جو اوقات تک کی ملکیت کو ہڑپ کرنا چاہتا تھا۔ اس لیے مجبور ہو کر انھوں نے انگریزوں سے مدد لی۔ عمرالدسوق کے خیال میں یہ ان کی خطا ہے اجتہادی تھی۔ ان کی پوری زندگی اور ان کے عظیم کارناموں اور ان کی جملہ خصوصیات و کردار کا مطالعہ

کرنے کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ عصر جدید کے صفت اول کے مصلحین میں سے تھے کسی شخص کے محض ایک پہلو کو دیکھنا اور دوسرے کو نظر انداز کر دینا صحیح نہیں۔<sup>۳۵</sup> میں ذاتی طور پر شیخ محمد عبدہ کی انگریزوں سے استعانت کو خطائے اجتہادی نہیں سمجھتا۔ یہ محض ”مصلحت مفیدہ“ تھی اور بس۔ اگر اس کو اجتہاد کہا جائے تو پھر یہ صحیح اجتہاد تھا جس سے امت اسلامیہ کو کوئی ضرر نہیں پہنچا بلکہ عباس کے فاسد ارادوں سے اوقات کی جائدادیں محفوظ ہو گئیں۔ یہ شیخ کی غفلت کی دلیل ہے کہ انھوں نے خدیو مصر سے حق کی خاطر لکھری اور کامیاب رہے۔

شیخ محمد عبدہ نے ایک بار فرمایا کہ میں نے اپنی زندگی مسلمانوں کے عقائد و اعمال کی اصلاح کے لیے وقف کر دی۔ میں خرافات اور گمراہ کن عقائد سے مسلمانوں کے ذہنوں کی تطہیر کرنا چاہتا ہوں۔ انھوں نے فرمایا کہ میں برابر اصلاح عقیدہ اور اصلاح عمل کی دعوت دیتا رہوں گا، رہ گیا حکومت کی اصلاح تو اس کو میں نے قدرت کے ہاتھوں میں چھوڑ دیا ہے۔

انھوں نے دینی اصلاح کا ایک اہم ذریعہ تفسیر قرآن کو قرار دیا۔ بعد میں ان کے لائق شاگرد سید رشید رضا نے اس تفسیر کو مکمل کر کے ”تفسیر المنار“ کے نام سے شائع کیا۔ شیخ محمد عبدہ بیروت کی دو مسجدوں میں اور قاہرہ کی ایک مسجد میں درس قرآن دیا کرتے تھے۔ جامعہ ازہر میں بھی وہ اپنے درس میں قرآن کی تفسیر بیان کرتے تھے۔ عام فائدہ کے خیال سے ان کے تفسیری خطبات ماہنامہ ”المنار“ میں شائع کر دیے جاتے تھے۔ اس تفسیر میں شیخ محمد عبدہ نے تین امور کو خاص طور سے پیش نظر رکھا تھا۔ جن کو ذیل میں درج کیا جاتا ہے :

- (۱) شیخ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ اسلام اور جدید علمی نظریات کے درمیان مغایرت اور توافقی پیدا کیا جائے اور علم و دین کو یعنی سائنس اور دین کو قریب لایا جائے۔
- (۲) اسلام اور قرآن کے بارے میں شکوک و شبہات کا ازالہ کیا جائے۔ شیخ کا طریق تفسیر یہ ہے کہ آیت اگر کسی عقیدے سے تعلق رکھتی تو وہ اس عقیدے کی صحیح تصویر



ہیں کہ ان بدعات کا دہرے بزمِ قرآنی آیت کی روشنی میں جانچ لیں اور مسلمانوں میں رائج ہیں۔ اگر کوئی آیت اخلاق سے متعلق ہوتی تو وہ تشریح فرماتے کہ کس طرح اس کے ذریعے قوموں کے اجتماعی اخلاق میں بلندی پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر آیت زندگی کے کسی اجتماعی مسئلہ سے متعلق ہوتی تو موجودہ دور کے جدید مسائلِ حیات کو سامنے رکھ کر وہ اس پر بحث کرتے اور اس سلسلے میں ان کمزوریوں کی جانب توجہ دلاتے جو مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں موجود ہیں۔

(۳) شیخ نے یہ کوشش کی ہے کہ تفسیر کے ذریعے صالح جذبات کو برانگیختہ کریں اور شعور دینی کو بیدار کریں۔ وہ عقل کو مخاطب کرتے ہیں مگر ان کا خطاب درہل قلب سے ہوتا ہے۔ وہ فرانسیسی زبان سے واقف ہی نہیں بلکہ اس پر قدرت کاملہ رکھتے تھے اور اس طرح اہل مغرب کے علمی تصورات سے بہ خوبی واقف بھی تھے اور اس کے ساتھ ساتھ اسلام کے فلسفہ و اصول کے بارے میں عالمانہ نظر رکھتے تھے۔ اس لیے انھوں نے مسلمانوں کے اعمال، احوال اور عقائد کو سامنے رکھ کر بہترین انداز سے قرآن مجید کی تفسیر پیش کی ہے جو عصر جدید کے ذہنوں کو اپیل کرتی ہے۔

ان کا پختہ عقیدہ تھا کہ مسلمانوں کی اصلاح صرف اسلام کی تعلیمات ہی سے ممکن ہے نہ محض عقل پر بھروسہ کرنے سے وہ سدھر سکتے ہیں اور نہ یورپ کی تقلید سے۔ ان کا دین ہی ان کے لیے سعادت کی راہیں کھول سکتا ہے، ان کے اخلاق درست کر سکتا ہے، ان کے اعمال میں قوت اور اثر پیدا کر سکتا ہے اور ان کو تعزذلت سے نکال کر اقوام عالم کی رہنمائی کا اعلیٰ منصب عطا کر سکتا ہے۔ موجودہ حالت میں سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ صحیح تعلیم کے ذریعے سے مسلمانوں کے اندر اسلام کی روح کو بیدار کیا جائے ۳۷

## حوالہ جات :

۱- فی الادب الحديث ج ۱ ص ۲۶۷

۲۶۹ - ۲۶۸۵ " " " " - ۲

- 44

- ۲۸۔ اسلام اور تحریک مجدد از ڈاکٹر ایمن ترجمہ عبد المجید ساکب۔ ص ۱۵۵۔
- ۲۹۔ اسلام اور تحریک مجدد۔ ص ۱۸۴۔
- ۳۰۔ ایضاً
- ۳۱۔ زعماء الاصلاح مصنفہ احمد امین قاہرہ۔ ملاحظہ ہو باب محمد عبدہ۔ ص ۳۲۸۔
- ۳۲۔ فی الادب الحدیث۔ طبع خاص ۱۹۶۱ قاہرہ دار الفکر العربی۔ ج ۱۔ ص ۲۸۰۔
- ۳۳۔ ایضاً ص ۲۸۵-۲۸۶۔
- ۳۴۔ اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش طبع اول ۱۹۶۲ از مولانا ابوالحسن علی ندوی۔ ص ۱۱۱۔
- ۳۵۔ یہ رائے عمر الدنوتی کی ہے ملاحظہ ہو فی الادب الحدیث ج ۱۔ ص ۲۸۵۔
- ۳۶۔ زعماء الاصلاح مصنفہ احمد امین ص ۳۲۸۔
- ۳۷۔ ایضاً ص ۳۳۱۔
-

# علمائے چریاکوٹ

(۲)

ڈاکٹر معصم عباسی آزاد

۱۔ عاشق محی الدین نور عباسی چریاکوٹی!۔ مخدوم زادہ ابوالجلال اسماعیل کے بڑے صاحبزادے تھے۔ علوم معقول و منقول اور فنِ فروع و اصول میں شہرت رکھتے تھے۔ جدتِ ذہن اور دقتِ رائے بن آپ اپنی نظر تھے۔ دورِ دور سے لوگ آپ کے علم و فضل سے استفادے کے لیے حاضر ہوتے تھے۔ اکثر علوم میں ان کی متعدد تصنیفات تھیں جو دستِ بروزانہ کا شکار ہو گئیں۔ چریاکوٹ میں نفا کے عہدے پر فائز تھے۔ موضع ”نور پور“ اپنے نام پر آباد کیا۔ ۱۳۳۷ھ میں وفات پائی۔ نور انزاع جنت سے تاریخِ وفات نکلتی ہے۔

۲۔ عبداللہ یوسف عباسی چریاکوٹی!۔ مخدوم زادہ ابوالجلال اسماعیل کے چھوٹے صاحبزادے تھے۔ یوسف حسن عباسی کے نام سے موسوم تھے!۔ دہلی میں پیدا ہوئے۔ اس لیے دہلوی کہلائے۔ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کے (جن سے مخدوم زادہ کے بڑے قریبی تعلقات تھے) سایہِ عاطفت میں تعلیم و تربیت حاصل کی۔ عالمِ ربانی اور حدیث و تفسیر قرآنی کے

ماہر ذہانت و جدوت طبع میں جواب نہیں رکھتے تھے۔ ایک بار حضرت نظام الدین اولیاؒ صحبت میں ”نوبت الارواح“ کا درس ہوتا تھا۔ ہر ایک اپنی اپنی استعداد کے مطابق تشریح کر رہا تھا۔ مرشد نے آپ کی تشریح پر اظہار پسندیدگی فرمایا۔ ذیل کا دوا آپ کے بارے میں نظام الدین اولیاؒ سے منسوب ہے؟

سات پانچ مل برہا بانچیں بول بولیں قیاسی

ان سبہن میں سانچیں بانچیں یوسف حسن عباسی

سنہ ۸۰۴ھ کے قریب چریا کوٹ میں عالم نوجوانی میں انتقال ہوا۔ مخدوم زادہؒ چریا کوٹ کا نام بدل کر آپ ہی کے نام پر یوسف آباد رکھا۔ ایک منظوم تصنیف ”تحفۃ النصائح“ فارسی میں آپ سے منسوب ہے جو فرائض و سنن کے احکامات پر مشتمل ہے۔

۳۔ محمد افضل عباسی چریا کوٹی۔ عاشق محی الدین تور کے صاحبزادے اور متبحر عالم تھے۔ اپنے پرگنے کی قضا کے عہدے پر تعینات تھے۔ درس و تدریس میں شہرت رکھتے تھے۔ تصنیف و تالیف کی طرف توجہ کم تھی۔ موضع افضل پور اپنے نام پر آباد کیا۔

۴۔ قاضی طیب عباسی چریا کوٹی۔ قاضی قطب الدین کے صاحبزادے اور اپنے زمانے کے فضلاء و فقہاء میں سے تھے۔ مدت تک فتح پور (ہنسوہ) میں قضا کے محکمہ پر فائز رہے۔ اس کے بعد الہ آباد سے دس میل کے فاصلے پر ایک گاؤں ”مٹو قاضی طیب“ آباد کیا۔ وہیں سکونت اختیار کی۔

۵۔ شیخ عبدالفتاح عباسی چریا کوٹی۔ مبارک عباسی کے صاحبزادے تھے۔ سنہ ۹۹۲ھ میں چریا کوٹ میں پیدا ہوئے۔ اپنے زمانے کے اساتذہ سے علم حاصل کیا۔ فارسی بان میں ایک منظوم تصنیف ”میراث نامہ“ آپ کی یادگار ہے۔ اس کا ایک شعر ہے:

خدا را شکر کہ تحریر حنامہ

ہذب گشت این ”میراث نامہ“

سنہ ۱۰۰۵ھ میں انتقال ہوا۔

۶۔ شیخ محمد بن عاشق محی الدین عباسی چریا کوٹی ۱۲ چریا کوٹ میں پیدا ہوئے۔ وہیں نشوونما ہوئی۔ اپنے دیار کے استادوں سے علم حاصل کیا۔ پھر بڑھانے کا کام شروع کیا۔ چریا کوٹ میں ایک مدرسے کی بنیاد رکھی۔ ۱۹۶۲ء میں وفات پائی۔ ان کی بہت سی تصانیف تھیں۔ جن میں "التفسیر المہدی" "الجواہر العربیۃ فی فہم الاذیتہ" اصول میں "تواریخ کا حاشیہ اور علم المواریث میں الکوکب الدوری مشہور تھیں۔

۷۔ مولانا ابراہیم راجو عباسی چریا کوٹی ۱۲۔ ابوالفیض راجی کی اولاد میں تھے۔ عالم و فاضل، ماہر فنون ادب اور معقول و منقول میں بے نظیر تھے۔ حافظہ نہایت قوی تھا۔ کئی بار دہلی گئے اور مراتب بلند پر فائز ہوئے۔ آخر عمر میں وطن میں گوشہ نشین رہے۔ اپنے نام پر موضع "ابراہیم پور" آباد کیا۔ مختلف علوم میں کئی تصانیف تھیں جن میں "فتاویٰ براہیمی" اور "حاشیہ تفسیر بیضاوی" مشہور تھیں۔

۸۔ مولانا نظام الدین نور عباسی چریا کوٹی ۱۲۔ مشہور عالم گزرے ہیں۔ علوم ہندسہ و ہیئت میں ماہر تھے۔ ادب و انشا میں بھی بلند مقام رکھتے تھے۔ سلطان شرق کے ایک وزیر کے نزدیک خاص تھے۔

۹۔ مولانا حمید عباسی چریا کوٹی ۱۲۔ مولانا ابراہیم راجو کے صاحبزادے اور فاضل وقت تھے۔ سترہ سال کی عمر میں علوم معقول و منقول میں فراغت حاصل کی۔ وسعت علم اور جودت ذہن کے لیے مشہور تھے۔ فن لغت کے ماہر تھے۔ علم و کمال کی شہرت ہوئی تو دوبار شاہجہانی ان طلب کیے گئے۔ اور میر عدل کی خدمت پر مامور ہوئے۔ لیکن زندگی نے وفانہ کی۔ بارہوکر وطن واپس آئے اور وہیں انتقال ہوا۔ کسی شاعر نے مرثیہ لکھا۔ جس کے دو فردگوں کی زبان پر محفوظ ہیں۔

اتم یکتاے جہاں شیخ حمید ست چوں دہن گل چاک گریبان دو عالم  
داشت نفاں بلبل کلکم پئی سانش خوں شد دل فضل دہنر و مسلم بیکدم  
مولانا عبدالحق عباسی چریا کوٹی ۱۲ شیخ حمید کی اولاد میں جمع کمالات تھے۔ مختلف  
میں متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ کچھ عرصہ اردوئے معلیٰ شاہجہانی میں احتساب کی عہد پر

مامور رہے۔ معاصر علامہ سے حریفانہ کشمکش رہی۔ اسی سبب سے بادشاہ کے وزیر سعد الشرفا  
سے ناجاتی ہو گئی۔ آپ ترک خدمت کر کے وطن واپس چلے آئے۔ یہاں درس و تدریس کا  
سلسلہ شروع کیا۔ کتب قدما پر حاشے لکھے۔ خود بھی متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ اور نگ زیب  
نے طلبی کے لیے اپنے ہاتھ سے فرمان لکھا۔ کبرنی کے باعث خود نہ جاسکے اپنے صاحبزادے  
مفتی محمد یحییٰ کو بھیج دیا۔ جنہیں قضا کی خدمت تفویض ہوئی اور موضع بھیکن پور بٹلہ سیوہر خاں  
عطا ہوا۔ جہاں انہوں نے ایک گاؤں "چک مفتی محمد یحییٰ" آباد کیا۔

۱۱۔ مولانا مجتبیٰ عباسی چریا کوٹیؒ مفتی محمد یحییٰ کے صاحبزادے تھے۔ آغاز شباب  
ہی میں فضل و کمال کے بلند مرتبہ پر پہنچے۔ آوازہ کمال اور شہرت علم عالمگیر بادشاہ  
کے کانوں تک پہنچی تو احترام کے ساتھ طلب فرمایا۔ اول میر سامانی پر مقرر ہوئے۔ پھر  
شہزادہ معظم کی تالیفی پر مامور رہے۔ روزینہ کے علاوہ ایک لاکھ روپیہ منافع کی معافیاً  
بھی شاہ آباد ضلع تربت میں عطا ہوئیں۔ تصانیف میں ایک رسالہ "سیف مسلول"  
(اشنا عشریہ کے بعض اعتراضات کے جواب میں) اور "رسالہ رضوانی" معروہ بہ  
میراث نامہ (فرائض میں) "نسخہ تعلقات" (علم حکمت میں) آپ کی یادگار تھیں۔

۱۲۔ ملا محمد حامد عباسی چریا کوٹیؒ مولانا فیض اللہ کی اولاد میں تھے۔ چریا کوٹ میں  
پیدا ہوئے۔ غفوان شباب ہی میں حصول تعلیم کے لیے گھر سے نکل پڑے۔ اکثر کتابیں  
ملا زادہ ابن محمد اسلم سے پڑھیں۔ بعض فنون مدرسہ تلمذ شیعہ میں حاصل کیے۔ دربار  
عالمگیری سے روزینہ مقرر تھا۔ فتاویٰ عالمگیری کی ترتیب و تالیف میں شامل تھے۔ آخر  
عمر میں کچھ عرصہ شہزادہ اکبر ثانی کی تعلیم پر مقرر رہے۔ پھر وطن واپس آئے۔

۱۳۔ قاضی عنایت اللہ عباسی چریا کوٹیؒ مولانا کمال الدین کے صاحبزادے تھے  
معقولات و منقولات میں مہارت تامہ رکھنے اور علوم دین میں متمہر ہونے کی بنا پر سلطنت  
میں بلند مراتب تک پہنچے۔ فصاحت زبان اور طلاقت بیان میں نامورہ روزگار تھے۔  
فضل و کمال کی شہرت کے ساتھ ساتھ دنیاوی مدارج بھی بڑھتے گئے۔ دہلی سے گجرات  
کے قاضی کے معزز عہدے پر بھیجے گئے۔ ترقی کرتے کرتے صوبیداری کے منصب پر

ہوئے۔ خان نصیر الدین یار خاں کا خطاب ملا۔ دیگر تصانیف کے علاوہ ایک رسالہ زکوة السیرۃ اپنی یادگار چھوڑا۔ جو آپ کے علمی کمالات کا منظر تھا۔

شیخ منصور عباسی چریا کوٹیؒ ۱۸؎ ملا جلال عباسی کے صاحبزادے تھے۔ علم و ادب، یدِ طولیٰ رکھتے تھے۔ دورِ دراز سے لوگ تحصیلِ علم کے لیے آپ کے پاس حاضر ہوتے۔ امرائے زمانہ آپ کی علمی صحبتوں کے طلب گار رہے۔ عربی و فارسی شاعری میں بلند پایہ حاصل تھا۔ تمام عمر اعلیٰ مناصب پر فائز رہے۔ دومرتبہ دہلی کا سفر کیا۔

۱۸؎ مولانا محمد ماہ عباسی چریا کوٹیؒ ۱۸؎ مولانا منصور کے فرزند تھے۔ اپنے کمالات کے لیے مشہور اور علم و فضل میں معروف تھے۔ خصوصاً علمِ ریاضی، سیمیا اور فنِ حساب میں بشل تھے۔

۱۹؎ مولانا شکر اللہ عباسی چریا کوٹیؒ ۱۹؎ مولوی محمد مجتبیٰ کی اولاد میں تھے۔ اپنے زمانے کے علما میں سرفراز سمجھے جاتے تھے۔ علم و فضل کا شہرہ سن کر محمد شاہ نے خطیر رقم زاد راہ طویل بھیج کر دہلی طلب فرمایا اور ندیم انجمنِ سلطانی بنایا۔ آخر عمر میں وطن واپس آئے۔ ۱۱۰۰ھ میں فوت ہوئے۔ "مولانا شکر اللہ بخت شد سے تاریخ وفات نکلتی ہے۔

محمد حاکم عباسی چریا کوٹیؒ ۲۰؎ قاضی ابراہیم کے صاحبزادے تھے۔ اپنے وقت کے کچھ گارِ علم و فضلاء میں شمار ہوتے تھے۔ بلندیِ فکر اور گہری طبع میں آپ اپنی نظیر تھے۔ علومِ نول و منقول اور فنونِ ادب میں ہجرتِ تامہ رکھتے تھے۔ چریا کوٹی کے مدرسہ میں تمام درس و تدریس کا شغلہ جاری رکھا۔ بڑے بڑے ادیبائے وقت آپ کے درس میں دروس سے شریک ہوتے۔ سلطان و امرا کی طلب پر بھی مدرسے کے گوشہٴ قناعت سے باہر روم نہ نکالا۔ آپ کی عظمت و بزرگی کا اندازہ اس واقعے سے ہو سکتا ہے جو آپ کے ماگرب و ابوالحسن کو دہلی میں پیش آیا۔ اس کا ذکر آگے آئے گا۔ متعدد کتابیں تصنیف ہیں۔ اکثر متنوں پر شرح اور شرحوں پر دلائلِ حواشی تحریر کیے۔

۲۱؎ قاضی ابوالحسن عباسی چریا کوٹیؒ ۲۱؎ مولانا محمد حاکم کے ارشدِ طائفہ میں تھے۔ مولانا حاکم اپنے والد کے انتقال کے بعد اپنا مہر و ثقی حق عہدہٴ قضا حاصل کرنے خود دہلی نہ جاسکے



تو انہوں نے ابو الحسن کو بھیج دیا۔ وہ نواب قمر الدین خاں وزیر سے ملے اور اظہارِ مہم کیا۔ وزیر موصوف نے کہا کہ محمد حاکم کو خود آنا چاہیئے تھا تاکہ ان کی لیاقت اور قابلیت پر بھی جانی۔ ابو الحسن نے جواب دیا کہ چونکہ دہلی میں علما کا قحط ہے۔ ان کی لیاقت کا پرکھنے والا کوئی نظر نہیں آتا۔ لہذا انہوں نے اپنے حقیر شاگردوں میں سے مجھے بھیجا ہے۔ وزیر موصوف کو خستہ آیا۔ اس نے ابو الحسن کی رضامندی سے بزمِ مناظرہ منعقد کرائی۔ جس میں علما دہلی جمع ہوئے لیکن کوئی بھی بحث میں ابو الحسن سے پیش نہ لے جاسکا۔ نواب باوجود ناراضگی کے بہت متاثر ہوا۔ ابو الحسن کے انکار کے باوجود اس نے عہدہ قضا کا فرمان محمد حاکم کے بجائے ابو الحسن کے نام لکھ دیا۔ اسی وقت سے قضا کا عہدہ محمد حاکم کے خاندان سے ابو الحسن کے خاندان میں منتقل ہوا۔

۱۹۔ قاضی عبدالصمد عباسی چریا کوئی ۲۲ ابو الحسن کے صاحب زادے تھے۔ اپنے والد سے تحصیلِ علم کی۔ نہایت عالی طبع اور روشن فکر تھے۔ تحصیلِ علم کے بعد سند قضا جو ان کا موروثی حق تھا، حاصل کرنے کے لیے دہلی گئے۔ ارکانِ حکومت نے ان کو فقہِ اصول اور دیگر علوم معقول و منقول میں یگانہ پایا۔ محمد شاہ بادشاہ کے حکم سے پرگنہ چریا کو اور دیگر مقامات کا منصب قضا ملا۔ انہوں نے دیگر مقامات کے عہدے دوسرے مستحقین کو دے دیے۔ اور خود صرف چریا کوٹ کا قبول کیا۔ ۱۱۸۵ھ میں انتقال ہوا۔ قاضی منصفؒ سے تاریخ وفات نکلتی ہے۔ یگانہ آفاق حافظ محمد اسحق بھیروی آپ کے شاگرد تھے۔

۲۰۔ قاضی غلام مخدوم عباسی چریا کوئی ۲۳ قاضی عبدالصمد کے صاحب زادے اور ذہین و ذکاوت میں اپنے والد کی طرح مشہور تھے۔ اسلامی علوم مروجہ کی تکمیل کے بعد انھیں سنسکرت سیکھنے کا شوق ہوا۔ چنانچہ بنارس جا کر برہمنوں سے پوری تحقیق و تدقیق کے ساتھ یہ زبان سیکھی اور اس زبان میں امتیازِ خصوصی حاصل کیا۔ موزوں طبع اور سخن سننے والے فارسی زبان میں ایک دیوان مرتب کیا تھا۔ مرنے سے قبل تمام تصانیف جلتی ہوئی آگ میں پھینک دیں۔ ۱۲۵۰ھ میں پچاس سال کی عمر میں انتقال ہوا۔ قاضی مرحومؒ سے تاریخ وفات

مکتی ہے۔ ایک غزل کے چند اشعار لوگوں کی زبان پر محفوظ ہیں۔

بابغ دہر نہ گل ماندونے سمن باقیست ز غنلیب پرے چند در چمن باقیست  
 لم بسوخت، تم سوخت استخوان ہم سوخت تمام سوختم و ذوق سوخستن باقیست  
 فیض خان مکرم خوشم نیم محتاج درون سینہ ولی حسرت وطن باقیست  
 ۲۔ قاضی علی اکبر عباسی چرتیا کوٹی<sup>۲۴</sup>۔ قاضی عطار رسول کے صاحبزادے اور قاضی

ملا مخدم کے پوتے تھے۔ بلا کے ذہین تھے اور غضب کی قوتِ حافظہ پائی تھی۔ فلسفہ و  
 لم کلام میں جہارت تامہ رکھتے تھے۔ تعلیم و تعلم کا فطری ذوق پایا تھا۔ مقدمات و مسائل  
 تحقیق میں اپنی جداگانہ رائے رکھتے تھے۔ بحث و مناظرہ میں کبھی ہارتے نہ تھے۔  
 جوہر فرد کے متعلق مولانا محمد شکر مجلی شہری سے مناظرہ ہوا۔ موصوف نے ان کی جوہر  
 داد دی۔ فازی پور میں چوٹی کے دکان میں شمار ہوتے تھے۔ سرسید انھیں کے زمانے  
 کا غازی پور میں سب نج تھے۔ ان کی علمی صحبتوں سے سرسید نے پورا فائدہ اٹھایا۔ غدر  
 انگریزوں کی خیر خواہی کے صلے میں وظیفہ اور اسلحہ رکھنے کی اجازت ملی۔ ان کے  
 اجزاء دکان مولانا عنایت رسول اور مولانا فاروق میں سے ہر ایک ان کے کمال کا  
 منہ دار ہے۔ ۱۲۸۳ھ میں وفات پائی۔

۲۔ مولانا عنایت رسول عباسی چرتیا کوٹی<sup>۲۵</sup>۔ قاضی علی اکبر کے صاحبزادے تھے جنہ  
 لم، معقول و منقول کے ماہر، اسرار و رموز عقل و نفس کے محرم اور اصول و فروع پر حادی تھے  
 مہر، حساب، مناظرہ، ہیئت اور دوسرے علوم ریاضیہ میں جہارت تامہ رکھتے تھے۔  
 ماسے یہود سے کلکتہ جا کر عبرانی زبان پوری تحقیق و کاوش سے پڑھی۔ اس سلسلے میں  
 لڑی زبان سے بھی واقفیت حاصل کی۔ وطن واپس آکر چند طلبہ کو درس دینا شروع  
 کیا۔ شاگردوں کے ہجوم کو ناپسند کرتے تھے۔ اس عزت پسندی کے باوجود ان کے  
 دل و کمال کا شہرہ سرسید احمد خاں کے کانوں تک پہنچا۔ انھوں نے ان کی صحبت  
 مارہ کر استفادہ کیا۔ اور کتب قدیمہ کے اسرار و خواص میں بصیرت حاصل کی اور  
 ماسے عبرانی زبان سیکھی۔ ۱۳۲۰ھ میں مولانا موصوف نے وفات پائی۔ مختلف علوم میں

زبان اردو میں متعدد کتابیں تصنیف کیں جن میں سے سوا ایک کے کوئی اب تک شرمندہ اشاعت نہ ہو سکی۔

۱۔ بشری (اصل عبرانی توریت و زبور سے حضور صلعم کے بارے میں پیشین گوئیوں کو جمع کیا ہے۔ یہ کتاب علی گڑھ سے چھپ چکی ہے) ۲۔ معقولات حصہ یہ (اقلیدس پر تین جلدوں میں) ۳۔ کتاب الصلوٰۃ ۴۔ اعجاز القرآن ۵۔ کتاب الرضا عت۔ ۶۔ رسالہ نیچریہ ۷۔ الملائہ (موسیقی پر سات جلدوں میں) ۸۔ کتاب الاحباب ۹۔ جبر و مقابلہ (اس میں آٹھ مساوات کا اضافہ کر کے چودہ مساوات سے بحث کی ہے) ۱۰۔ علم الانظار فی علم الابصار (علم مناظرہ میں) ۱۱۔ فصول حصہ یہ ۱۲۔ میزان الکالی (علم صرف) ۱۳۔ ہدایتہ الصرف (قواعد فارسی) ۱۴۔ زبان عبرانی (عبرانی زبان کی گرامر)۔ اس کے علاوہ ملک کے مقدر اخبارات و رسائل تہذیب الاخلاق، الوقت (گورکھ پور) اور العلم (کانپور) میں متعدد مضامین بھی شائع ہوئے ہیں۔

۲۳۔ مولانا محمد فاروق عباسی حیرت انگیز کوئی قاضی علی اکبر کے صاحبزادے اور مولانا عنایت رسول کے چھوٹے بھائی تھے۔ اپنے زمانے کے شاہیر علما میں تھے۔ اپنے بڑے بھائی مولانا عنایت رسول اور اس کے بعد مولانا محمد یوسف فرنگی محلی اور مولوی نعمت اللہ فرنگی محلی سے تمام علوم و فنون متداولہ کی تکمیل کی۔ علوم معقول و منقول و ریاضی و ادبیات پر کامل عبور حاصل تھا۔ فن موسیقی میں بھی پوری دسترس تھی۔ انگریزی زبان سے بھی واقفیت تھی۔ تمام مسائل پر مجتہدانہ رائے رکھتے تھے۔ تعلیم کا خاص طرز تھا۔ سخت سے سخت حالات میں بھی درس و تدریس کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا۔ مولانا شبلی آپ کے خاص شاگرد تھے۔ اکثر کہا کرتے تھے کہ ”میں شیر ہوں، شبلی شیر کا بچہ“ طبیعت میں وارث اور بے پروائی تھی۔ اس لیے نہ کسی ایک جگہ مستقل قیام کیا اور نہ کوئی کام پابندی اور باقاعدگی سے انجام دیا۔ غازی پور، اعظم گڑھ، کانپور اور سہرام کے مختلف مدرسوں میں مدرس رہے۔ اس کے بعد مدوۃ العلما کے مدرس اعلیٰ مقرر ہوئے۔ ترک ملازمت کر کے غازی پور میں دکالت شروع کی۔ بعض علم دوست انگریز حکام کو عربی بھی پڑھائی

اور اسی سلسلے میں انگریزی سے واقفیت حاصل کی۔ مولانا خلی نے بہت اصرار کر کے دوبارہ ندوہ میں ادیبِ اول کے عہدے پر بلا لیا۔ لیکن کچھ عرصہ بعد ۱۳۲۴ء میں انتقال ہو گیا۔ تصانیف میں: ۱۔ کشف الافاح عن وجہ الامتاع۔ ۲۔ تطلیقات تلذذ کی بحث پر ایک رسالہ۔ ۳۔ منظوم نحویہ۔ ۴۔ فارسی خالق باری۔ ۵۔ مسدس عوالی (جواب مسدس حالی)۔ ۶۔ مسدس فاروقی وغیرہ ہیں۔ دو غزلوں کے چند اشعار نمونے کے طور پر درج ہیں۔

نہ آں پیالہ نہ آن مے نہ آن چین باقیست	بگر زینچویم قصہ کہن باقیست
چناں گداختہ ام من کہ غیریاد تو نیست	زمن ہر انچہ در آغوش پیرہن باقیست
بہرچہ داد خداوند شادوم و لیکن	دردن دل ہوس طایف وین باقیست
نخل ز منت دشنام تو شدم اسی جان	کہ بزبان تو زین جلد یاد من باقیست
رسیدی و ربودی دین دل در جنبش چشمی	بیک گردش جو جام بادہ کارم ساختی رفتی
گلشن آمدی و غنچہ را درخوں جگر کردی	نسیم آسا سمنہ ناز بر گل تا ختی رفتی

۲۳۔ شیخ مرتضیٰ بن یحییٰ عباسی چریا کوٹی<sup>۲۲</sup> چریا کوٹ میں ۱۲۰۹ھ میں پیدا ہوئے۔ اپنے نانا شیخ عبدالفتاح چریا کوٹی سے ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد اپنے والد شیخ محمد یحییٰ سے دیگر علوم پڑھے۔ ۱۲۰۹ھ میں انتقال ہوا۔ تصانیف میں شرح میراث نامہ عبدالفتاح اور کتاب الرضوانی ہے۔

۲۵۔ مولانا علی عباسی چریا کوٹی<sup>۲۴</sup> شیخ امام علی کے صاحبزادے اور ماں کی طرف سے ملک باب اللہ جونپوری کی اولاد میں سے تھے۔ بہت بڑے منطقی مناظرہ پسند اور عربی کے شاعر و ادیب تھے۔ ۱۳۰۲ھ میں وفات پائی۔ تصانیف میں "نبراس لفظانہ" آپ کی یادگار ہے۔

۲۶۔ مولانا محمد احسن عباسی چریا کوٹی<sup>۲۵</sup> ہندوستان کے مشہور اداکار برہلمائیں سے تھے۔ آپ کی ذات اچھوٹہ روزگار تھی۔ ملا نظام الدین فرنگی علی سے تحصیل تکمیل علوم کی۔ علم عقل و نقلی کے رموز و نکات میں گہری نظر حاصل تھی۔ بے مثل قوتِ حافظہ کے

ہاگ تھے۔ جو کتاب ایک بار پڑھتے اس کی عبارت تمام الفاظ و معانی کے ساتھ لوح حافظہ پر محفوظ ہو جاتی تھیں علم کے بعد دہلی گئے۔ شاہی امراء و علماء دین کے حضور میں عزت و اکرام حاصل کیا۔ علمائے شہر سے نزاع ہوئی۔ سب ہار گئے اور شرمندہ ہوئے ان کے فضل و کمال کی شہرت جب حاکم شہر تک پہنچی تو بلا کر عزت بخشنا چاہی۔ لیکن حاسدوں نے کھانے میں زہر ملا دیا۔ جس وقت زہر رگ و پے میں سرایت کر رہا تھا وطن سے ایک خط آیا۔ روح کی کشاکش کی حالت میں ایک شعر

از حیاء تم رمقی بود کہ یادم کردی  
بہر تشخیص نفس آئینہ شد نامہ تو

پڑھا۔ خط پھاڑ دیا۔ روح پرواز کر گئی۔

۲۷۔ مولوی احمد علی عباسی چڑیا کوٹی<sup>۳</sup>۔ ہندوستان کے اکابر اور علمائے سے تھے۔ تمام فنونِ مروجہ پر عبور رکھتے تھے۔ خصوصاً فلسفہ اور اصولِ فقہ میں کمال حاصل تھا۔ حافظ غلام علی عباسی اور شاہیر علمائے ہند سے تعلیم حاصل کی اور فیض اٹھایا۔ تیس سال کی عمر میں تمام فنونِ درسیہ کی تکمیل کی۔ ایک فوجی جنرل کو عربی سکھانے کے عوض میں اس سے انگریزی سیکھی۔ چڑیا کوٹی میں مندرس بنھالی۔ ایک کثیر جماعت کو مختلف فنون پڑھائے۔ ان کی تعلیم کا خاص طریقہ تھا۔ ۱۲۹۲ھ میں فوت ہوئے۔ تصانیف میں کچھ مکمل اور کچھ نامتوم رہ گئیں۔ انوار احمدی، حاشیہ قال اقول اور شرح مسلم المعلوم تکمیل کو نہ پہنچ سکیں۔ نور النواظر مناظرہ میں مکمل ہو گئی۔ مختلف فنون میں اور بھی رسالے تھے۔ مولوی علی عباس، مولوی نجم الدین، مولانا عنایت رسول اور مولوی نصر اللہ خاں خویشتگی خوجوی آپ کے شاگردوں میں تھے۔

۲۸۔ حافظ غلام علی چڑیا کوٹی<sup>۴</sup>۔ شیخ نجابت اللہ عباسی کے صاحبزادے تھے۔ شروع میں فوجی سپاہی تھے۔ بزرگوں کی خواہش پر تحصیلِ علم کے لیے سفر اختیار کیا شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کے آستانے پر پہنچے۔ مدت تک مقیم رہے۔ وہیں ہند کا علوم سے فراغت حاصل کی۔ وطن واپس آکر اپنی برادری کے لوگوں کی تعلیم کی کوشش

کی۔ طرز تعلیم بہت اچھا تھا۔ ۱۲۲۴ء میں وفات پائی۔ صرف دو چوبیسہ اور اچھے رسالتے آپ کی تصانیف میں تھے۔ سرسید نے بنارس میں مجلس "خزائنہ البضائع" تاسیس درتہ العلوم "سلمین" قائم کی تو آپ اس کے سرگرم ممبر رہے۔<sup>۳۲</sup>

۲۹۔ مولوی گرامت اللہ عباسی چریا کوٹی۔<sup>۳۳</sup> احمد علی عباسی کے فرزند تھے۔ جملہ علوم و فنون کے ماہر اور اپنے علاقے کے نامور لوگوں میں تھے۔ ملا محمد عسکری شینی اور ملا صدیق اللہ سندیلوی سے تحصیل علم کی۔ علوم و معارف سے فراغت کے بعد دستار بندی کی رسم ادا ہوئی۔ اس موقع پر تین چالیس علماء اور دوسرے شہروں کے طلبہ جمع ہوئے۔ ان میں سے ہر شخص مختلف مسائل کے بارے میں سوال کرتا۔ موصوف ہر ایک کے جواب با صواب میں تحین و آفریں کاخراج حاصل کرتے۔ امرانہ لکھنؤ کی طرف سے ایک قطعہ زمین معاش کے لیے مقرر تھا۔ جس کا محاصل سالانہ دو ہزار روپیہ تھا۔ تمام عمر جاہ و جلال سے بسر کی۔ اور مرجع خلق رہے۔ ۱۲۵۰ء میں سوال کی عمر میں انتقال ہوا۔

۳۰۔ مولوی نجم الدین عباسی چریا کوٹی۔<sup>۳۴</sup> مولوی احمد علی کے صاحبزادے تھے۔ دہلی کتابیں والد ماجد سے پڑھیں۔ تکمیل کے بعد درس و تدریس کا مشغلہ اختیار کیا۔ اپنے زمانے کے مشاہیر علماء میں شمار ہوتے تھے۔ تبحر علمی کے علاوہ بخت و بھیم کی قوت اور بخت و دلیل کی مضبوطی میں آپ اپنی نظیر تھے۔ فارسی نظم و نثر کی طرف خاص رجحان تھا۔ سرسید سے خصوصی تعلقات رکھتے تھے۔ مدرسہ العلوم علی گڑھ کے بیٹوں اور اس کی مشاورتی کمیٹی کے ممبروں میں تھے۔<sup>۳۵</sup> انگریزوں خصوصاً حکام وقت میں ان کی بڑی قدر و منزلت تھی۔ انھیں لوگوں کی صحبت میں انگریزی زبان کو اب سے واقفیت حاصل کی۔ تصانیف میں ہفت اقسام جینی (حرف) اور اعراب (نحو) اس علاقے میں بہت مشہور تھیں۔ "منہوی فیض الہی" "منہوی چہار ضرب" "قلب عروض و قافیہ" "فناۃ سیلاب" (منظوم) "تحمہ محمدیہ" اور "یادداشت چریا کوٹ" آپ کی یادگار ہیں۔ نمونے کے طور پر ایک غزل درج ہے یہ

بروی نازنین زلف سپید انداختی رشتی  
 بمانع ساختی جانان و دوشی ساختی رشتی  
 گریبان با دید از ہم چو گل از باب محفل را  
 چه آمد مهربانی را کجا شد عهد و پیمان  
 نمانستی چه خواهد بر اسیان تو رفت آخر  
 توان بر خاک کوی افتادگان خود نظر کردن  
 هنوزم آرزو با همچنان در خاطر و آرزو  
 نمیدانم چه دیدی از خواب خود که یکبارہ  
 توان دیگر بمقدم خاطری را جسع فرمودن  
 نمیدانم چه دیدی از من بیمار خود کاخر  
 سرت کردم تو بودی آشنای با دوازیں پس

۳۱۔ مولوی محمد عظیم عباسی چریا کوئی۔

بتانہ بنگاہی کار مردم ساختی رشتی  
 چو اشک از چشم زارم از نظر انداختی رشتی  
 برنگ دامن خلوار را اسیر ساختی رشتی  
 کہ حق صحبت دیرینہ را نشناختی رشتی  
 دی با تو گرفتار ان الفت باختی رشتی  
 اگر خوش جدائی بر سرشان ساختی رشتی  
 تو چو گیسو شبستان را پریشان ساختی رشتی  
 دوش را وحشت آباد جدائی ساختی رشتی  
 زہم جمعیتش را اگر پریشان ساختی رشتی  
 بچندیں دادن داد جفا پر داختی رشتی  
 چرا با خبسم نرد بیوفائی باختی رشتی

۳۱۔ مولوی محمد عظیم عباسی چریا کوئی۔ مولوی نجم الدین کے صاحبزادے تھے  
 ۱۲۶۶ھ میں پیدا ہوئے۔ دسی مروجہ کتابیں اپنے چچا مولوی فاروق اور مولوی علی عباس  
 سے پڑھیں۔ بقیہ کتابوں کا درس مختلف مقامات پر پورا کیا۔ عرصے تک حیدر آباد میں مہتمم  
 کی خدمت انجام دی۔ شعر گوئی میں کمال حاصل تھا۔ جلائی تخلص کرتے تھے۔ ایک

دیوان یادگار تھا۔ نمونہ کلام یہ ہے :

نقاب از چہرہ ای آئینہ رواند اختی رشتی  
 خوش آنروز کی خنک باد پارا ای پری بیکر  
 خنک پیر مغال باشی کہ دوش از بادہ وحدت  
 پریشان کردہ باد صبا مرغولہ مویش را  
 ز بزم شعلہ رو برخاستی چو شعلہ آتش  
 من از دل خستگیہامی تیم بر خاک چوں سبیل  
 بسی سیکردی ای خورشید گردوں خود نمائیںہا

جہانی را ز حسن خویش حیراں ساختی رشتی  
 ز شوخی بر سر خاک مز ادم ساختی رشتی  
 درونم از خیال ما سوا پر داختی رشتی  
 دلم را در پریشانی جو زلف انداختی رشتی  
 چہ نادانی کہ لطف زندگی نشاختی رشتی  
 دو دم تیغ لدا چوں برن زار ساختی رشتی  
 چوں دیدی طلعت خورشید من ساختی رشتی

بن روتا فتنی برہم زوی رسم مروت را  
 چہ عیاری کہ نرو بیوفائی با ختی رفتی  
 ز کردی ز پہلوی من ای شاہ تان لیکن  
 من میکن خاک افتادہ را نواختی رفتی  
 بہ فرخ زندگانی یافتی ای بانجر زاہد  
 کہ در دنیا ی دوی با کار دیں پرداختی رفتی  
 لائی را نمودی پایال از خوش خرامی ہا  
 سرافادہ را ای سروناز افراختی رفتی  
 ۳۔ مولوی محمد محسن عباسی چریا کوٹی۔ شیخ گدا حسین کے صاحبزادے تھے۔ شیخ صاحب  
 لے والد منشی گوہر علی بسلسلہ ملازمت سرکار انگریزی گورکھ پور آئے۔ یہیں شہر کے رئیس  
 اردنہ ظہور اشرف کی اکلوتی صاحبزادی سے گدا حسین کی شادی ہوئی۔ وافر جائداد  
 مولہ وغیرہ منقولہ کے مالک ہوئے جس کے انتظام و انصرام کے لیے گورکھ پور میں  
 مستقل سکونت اختیار کی۔ یہیں ان کے بیٹے محمد محسن مشاعرے سے چھ ماہ قبل پیدا  
 ہوئے۔ فطری ذوق علم رکھتے تھے۔ فارسی، عربی، ترکی اور ہندی پر پورا عبور تھا۔  
 انگریزی زبان سے بھی واقف تھے۔ عمر کا بیشتر حصہ درس و تدریس اور علم مختلف کے مطالعے  
 میں گزارا۔ حدیث، تفسیر، فقہ، ہیئت، نجوم، تصوف، طب اور علم الانشا میں غیر معمولی دخل  
 ملا۔ ان موضوعات پر اتنی کتابیں حاصل کر کے پڑھیں کہ پورا کتب خانہ تیار ہو گیا۔ جس کی  
 بد بھال کے لیے چریا کوٹ کے دو دو صاحبان علم مولوی محمد منیر اور مولوی محمد نصیر مقرر تھے۔  
 بوی محسن کتب و رسائل کی خرید پر دل کھول کر روپیہ خرچ کرتے۔ ان پر حاشیے اور یادداشتیں  
 لکھتے۔ اکثر قلمی کتابوں کی نقل اپنے ہاتھ سے پوری صحت و صفائی کے ساتھ کرتے اور اختتام  
 نظم و نشر میں اپنے ذوق کی تکمیل کا شکریہ خدا کی بارگاہ میں ادا کرتے۔ آبائی جائداد جو کثیر  
 مدنی اور نقد و جنس کا ذریعہ تھی، کیلئے اپنے چھوٹے بھائی کے حوالے کر کے خود وکالت کا پیشہ  
 اختیار کیا۔ شہر کے نامور وکلاء میں سے تھے۔ اکابر شہر اور انگریز حکام میں بڑی عزت تھی۔  
 اپنی شادی مولوی محمد کامل صدر الصدور قبیلہ ولید پور ضلع اعظم گڑھ کی صاحبزادی سے ہوئی۔  
 اس طرح مولانا فاروق چریا کوٹی کے ہمزلت تھے۔ دوسری شادی شاہ عبدالعلیم آسی خان پور  
 کے نانا زادے میں ہوئی۔ تصنیف و تالیف کا سلسلہ آخری وقت تک قائم رہا۔ کچھ ہی کے  
 وفات کے علاوہ بقیہ تمام وقت اپنے دفتر تصنیف و تالیف میں کھوئے رہتے۔ تصانیف



میں "ترتیب القرآن" (قرآن کی گرامر) عربی و ہندی لغت اشعار کے مجموعے "مجموعہ اقبال غم" راقم الحروف کے پاس موجود ہیں۔ جو ہنوز زیور طباعت سے محروم ہیں۔

۳۳۔ ابو الفضل احسان اللہ عباسی چریا کوٹی<sup>۳۹</sup> منشی عزیز الدین کے صاحبزادے تھے

چریا کوٹ میں پیدا ہوئے۔ بچپن ہی میں یتیم ہو گئے۔ اپنے چچا مولوی عنایت رسول اور مولانا فاروق چریا کوٹی سے کسب علم کیا۔ غضب کے طباع اور عالی ذہن تھے۔ "محدثہ علوم علی گڑھ" کے سب سے پہلے طالب علموں میں سے تھے۔ وہاں سے مڈل کرنے کے بعد گورکھ پور آئے۔ وکالت کا امتحان پاس کیا اور شہر میں وکالت شروع کی۔ جلد ہی شہر کے چوٹی کے وکلا میں شمار ہونے لگے۔ گورکھ پور بار ایسوسی ایشن کے بانی تھے۔ گھر کے باہر انگریزی باس پہنتے تھے۔ انگریز حکام میں بڑی قدر و منزلت تھی۔ قوم دہلت کی بھلائی کی متعدد اسکیمیں ذہن میں رہتی تھیں جنہیں بروے کار لانے کی کوشش کرتے۔ مشرقی یو۔ پی، پچھراہ اور بہار میں سرسید کی تحریک کو فروغ دینے میں ان کا بڑا حصہ تھا۔ اس خطے کی نئی نسل کی تعلیم ترقی میں موصوف کا بڑا ہاتھ ہے۔ شیخ گداحین کی صاحبزادی سے آپ کی شادی ہوئی۔

۱۹۲۸ء میں وفات پائی۔

تصنیفی زندگی کا آغاز بچپن ہی سے ہو گیا تھا۔ بنارس اور غازی پور کے قیام کے دوران

Lamb's Tales

ریاضی کے موضوع پر متعدد کتابچے لکھے۔ چوتھے درجہ میں تھے تو

کا ترجمہ "فسانہ دلپذیر" کے نام سے کیا۔ جو نول کشور پریس سے شائع ہوا۔ اس کے علاوہ متعدد مطبوعہ کتب آپ کی یادگار ہیں۔

۱۔ ترجمہ قرآن (سلیس درواں اردو میں)۔ ۲۔ تاریخ الاسلام (اپنے زمانے کی

مشہور کتاب تھی۔ علی گڑھ کے نصاب میں شامل تھی۔ مشاہیر وقت سید امیر علی اور بدر الدین

طیب جی اور فاروق چریا کوٹی وغیرہ نے اس کی تعریف کی تھی)۔ ۳۔ الاسلام (فلسفہ کے

موضوع پر)۔ ۴۔ تاریخ حکماء یونان۔ ۵۔ زاہدہ (ناول)۔ اس کے بارے میں اخبارات

صدائے ہند اور مشیر ہند نے لکھا ہے کہ زاہدہ کے مصنف نذیر احمد سے بازی لے گئے

۶۔ المجاہد (ناول) عورتوں کے حقوق کے موضوع پر)۔ ۷۔ محنت اللہ وال (بیواؤں کی

ثادی سے متعلق کتابچہ)۔ ۸۔ فسانہ دلپذیر (ترجمہ)۔ ۹۔ فشر سخن (انتخاب اشعار اردو و فارسی)۔ ۱۰۔ فکر و دنیا (صنعت و حرفت)۔ ۱۱۔ زبان اردو (کتابچہ)۔ ۱۲۔ شرح ایکٹ ہائے قبضہ آراہنی و مالگداری (قانون کے موضوع پر۔ اس موضوع پر کئی کتابیں انگریزی میں بھی ہیں)۔ ۱۳۔ سوانح عمری حضرت مجدد الف ثانی۔ ایک اخبار الوقت "بھی گورکھ پور سے نکالتے تھے جس میں سرسید کی تحریک کی تائید و حمایت میں مضامین شایع ہوتے تھے۔

۳۴۔ احمد مکرم عباسی چریا کوٹی۔ محمد اعظم کے فرزند تھے۔ جید عالم، ممتاز ادیب، اور ماہر تاریخ و ان تھے۔ ریاست حیدر آباد سے منسلک رہے۔ داغ دہلوی اور عبدالحکیم شرر سے خصوصی تعلقات تھے۔ شرر نے تاریخ اسلام کا خاکہ تیار کرنے میں موصوف سے استفادہ کیا تھا۔ ایام ضعیفی میں چریا کوٹ واپس آئے۔ تصنیف و تالیف کا سلسلہ آخری وقت تک قائم رہا۔ متعدد تصانیف چھوڑی ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں: ۱۔ حکمت بالغہ (تین جلدوں میں)۔ ۲۔ السمع الاسمع۔ ۳۔ چراغ حکمت۔ ۴۔ کرامت اللطائف۔ ۵۔

الاخلاق۔ ۶۔ تاریخ المکرم۔ ۷۔ رحل الغنا۔ ۸۔ بارہ امام۔ ۹۔ رسالہ شطرنج۔

۳۵۔ مولوی امین عباسی چریا کوٹی۔ فاضل وقت مولانا فاروق کے فرزند اور مولانا غایت رسول کے بھتیجے تھے۔ ۱۸۸۷ء کے قریب چریا کوٹ میں پیدا ہوئے۔ اپنے والد ماجد اور چچا سے تعلیم حاصل کی۔ سات زبانوں انگریزی، عربی، فارسی، سنسکرت، عبرانی، ترکی اور ہندی میں کامل دستگاہ تھی۔ عربی و فارسی کے فاضل تھے۔ ایک عرصہ تک بریلی، باندہ، علی گڑھ، کلکتہ، چنگام اور ڈھاکہ کے گورنمنٹ اور پرائیویٹ اسکولوں میں ہیڈ مولوی رہے۔ اس کے بعد ڈھاکہ کالج پھر ڈھاکہ یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر مقرر ہوئے۔ بنگال گورنمنٹ نے ادبی خدمات کے صلے میں "شمس العلماء" کا خطاب دیا۔ خواجہ ناظم الدین سابق گورنر جنرل پاکستان آپ کے شاگردوں میں تھے۔ ۱۹۲۶ء ڈھاکہ سے سکندرشہ ہونے کے بعد گورکھ پور میں مستقل سکونت اختیار کی۔ راقم الحروف نے بھی ان سے استفادہ کیا۔ فارسی کی ابتدائی کتابیں اور گلستاں، بوستاں انھیں سے پڑھیں۔

قیم ہند کے بعد دوبارہ ڈھاکہ جا کر آباد ہوئے۔ ۱۹۶۷ء میں انتقال ہوا۔ تصنیف و تالیف

کی طرف توجہ کم تھی۔ جو کچھ کھا وہ شائع نہ ہو سکا۔ علی گڑھ کے دوران قیام میں رشید احمد سالم کے ساتھ "جواہر خسروی" ترتیب دی۔ اور دوسرا نمبر الخط اور اس کی اہمیت پر ایک کتابچہ شائع کیا۔ فن موسیقی پر ایک مقالہ ادارہ انیس ادب الہ آباد نے شائع کیا۔ تصوف پر ایک مضمون قسط دار سبحان، گورکھ پور میں شائع ہوتا رہا۔<sup>۴۳</sup>

۳۶۔ محمد حسین کیفی چرتیا کوٹی۔<sup>۴۴</sup> مولانا امین بھی مولانا فاروق کے صاحبزادے تھے۔ ۱۸۹۰ء میں چرتیا کوٹ میں پیدا ہوئے۔ عربی، فارسی، ہندی، سنسکرت، فلسفہ، منطق، فقہ، حدیث اور ریاضی کی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔ ترکی، عبرانی اور سریانی چپا عنایت رسول سے سیکھی۔ اس کے بعد جو من، فریج اور لاطینی سے واقفیت حاصل کی۔

۱۹۱۶ء میں چرتیا کوٹ سے "اعلم" جاری کیا۔<sup>۴۵</sup> ۱۹۱۸ء میں انسٹی ٹیوٹ گزٹ علی گڑھ کے اڈیٹر ہوئے۔ پھر گورکھ پور سے "سبحان" جاری کیا۔<sup>۴۶</sup> "روزنامہ زمانہ" کلکتہ اور "روزنامہ انقلاب زمانہ" کے بھی مدیر رہے۔ ۱۹۲۷ء میں ہندوستانی ایکادمی، الہ آباد سے منسلک ہوئے جہاں "جواہر سخن" سات جلدوں میں مرتب کی۔ ۱۹۴۳ء میں علی گڑھ یونیورسٹی لائبریری میں تقرر ہوا اور مشرقی علوم کی کتابوں کی فہرست تیار کر تصانیف میں "فلسفہ سیاسیات اسلام"، "فلسفہ عمر" اور "ترجمہ قانون مسعودی" ہے۔ لیکن زیادہ شہرت انھیں شاعری سے ملی۔ ایک مختصر دیوان "میکدہ کیفی" اور انجمن ترقی اور ہند سے غزلوں کا ایک انتخاب شائع ہو چکا ہے۔ ۱۹۵۶ء میں انتقال ہوا۔

۳۷۔ محمد حسین عباسی چرتیا کوٹی۔<sup>۴۷</sup> مولانا فاروق کے فرزند تھے۔ عربی و فارسی زباناں پر پورا عبور رکھتے تھے۔ فلسفہ و منطق سے فطری مناسبت تھی۔ زمانہ طالب علمی میں فلسفہ تحقیقات و معلومات کے لیے مشہور تھے۔ اس موضوع پر طویل مضامین اور رسالے موجود ہیں جو شائع نہیں ہوئے۔ "خلافت راشدہ" پر ایک کتاب گورکھ پور سے شائع ہو چکی ہے۔ سبحان، گورکھ پور کے مدیر رہے۔ ایک مضمون "ازالہ شبہات مسلمانان اہل سبحان میں شائع ہوا ہے۔<sup>۴۸</sup>

علماء کی یہ فہرست نامکمل ہے۔ بعد کے بعض ارباب کمال مثلاً مولوی محمد نصیر،  
 مولوی محمد منیر اور مولوی محمد معصوم وغیرہ کے حالات معلوم نہ ہو سکے۔ اول الذکر مولانا  
 عنایت رسول کے شاگرد اور ریاضی و الجبرا کے زبردست عالم تھے۔ تشریف زادہ  
 حادثہ کو جو ناممکنات میں ہے۔ مختلف دلائل سے ثابت کیا تھا۔ اس سلسلے میں یورپ  
 کی بعض یونیورسٹیوں سے خط و کتابت بھی کی تھی۔<sup>۱</sup> ایک مضمون ”قطر الارض“ سحران میں  
 شائع ہوا ہے جس میں قطر ارضی ایک جدید انداز میں ہر جگہ دریافت کر لینے کا اعلان  
 کیا ہے۔<sup>۲</sup> مولوی محمد منیر کا شمار تاریخ و ادب اور فلسفہ و ریاضی کے بلند پایہ عالموں  
 میں تھا۔ مولوی محمد معصوم بھاشا زبان کے شاعر و ادیب تھے۔ ان کی اکثر گویتائیں  
 اس دور کے رسالوں کی زینت رہیں۔ تلاش بسیار سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

ارباب چریاکوٹ کے اس اجمالی تعارف کے بعد توقع ہے کہ اصحاب علم اور  
 محققان فن اس طرف بھی متوجہ ہوں گے اور ان بزرگوں نے مختلف ادوار میں اپنے  
 معاشرے کی تعمیر و ترقی میں جو علمی و ثقافتی خدمات انجام دی ہیں۔ اس کا تفصیلی جائزہ  
 لیں گے۔ تاکہ ہندوستان کے اسلامی تمدن کی تاریخ میں ان بزرگوں کے صحیح مقام  
 کا تعین ہو سکے۔

## حوالہ جات :

- ۱۔ یادداشت چریاکوٹ (قلمی)
- ۲۔ تذکرہ علمائے ہند، ص ۲۵۶، بحر ذخار (قلمی) وجیہ الدین اشرف، پوری عبارت ہے :  
 ”اے شجر پر بار نظامی و آب یافتہ انہار جامی و آل واقف اسرار انعامی شیخ یوسف حسن  
 عباسی چریاکوٹی فرزند اعز الدین و خواہر زادہ شیخ نصیر الدین چراغ دہلیت“  
 (وہ نظامی کا شجر پر بار اور جامی کی نہروں کا سیراب، اسرار انعامی کا واقف شیخ یوسف حسن  
 عباسی چریاکوٹی، اعز الدین کا فرزند اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کا بھانجہ ہے۔)  
 صاحب تذکرہ کی مراد یہاں ابو الجلال اسماعیل سے ہے جیسا کہ ”فرزند اعز الدین“ سے ظاہر ہے لیکن  
 جیسا کہ کہا گیا ہے ابو الجلال اسماعیل اپنی کنیت ابو یوسف سے پکارے جاتے تھے۔ عبد اللہ یوسف کا نام ان کے

انتقال کے بعد کثرت استعمال سے شیخ یوسف اور یوسف حسن وغیرہ مشہور ہو گیا۔ ذکر نگاروں نے ایک ہی شخصیت سمجھا۔ لہذا دونوں کے حالات خلط ملط ہو گئے۔ ابوالجلال اسماعیل کے شیخ نصیر الدین سے گہرے روابط ضرور تھے لیکن وہ ان کے مرید یا خلیفہ نہیں تھے۔ علمائے چریاکوٹ کئی نسلوں تک تھوٹ کے ذوق سے ناآثار رہے۔ بعد میں دو ایک حضرات نانے اور حالات سے متاثر ہو کر اس طرٹ بھی ماٹل ہوئے جن میں محمد بن عاشق محی الدین کی اولاد میں شیخ یوسف چریاکوٹ (اخبار الاخبار، ص ۲۲۲) مشہور تھے۔ اسی طرح ابوالجلال اسماعیل کو قح کا خواہر زادہ کہنا بھی حقیقت سے بعید ہے۔ درستانہ تعلقات کے علاوہ دونوں میں کوئی حقیقی رشتہ نہیں تھا۔ انھیں تعلقات کی بنا پر ان کی اولادیں جن میں عبداللہ یوسف بھی شامل ہیں انھیں ماموں کہتے رہے ہوں گے جیسا کہ آج بھی دستور ہے کہ خاندان سے متعلق دوست احباب کو گھر کے چھوٹے چچا یا ماموں کہتے ہیں۔ عبداللہ یوسف شیخ کے زیر تعلیم ہے نظام الدین اولیا کے حلقہ دس میں انھیں کا اٹھنا بیٹھنا تھا۔ دلی چھوڑتے وقت ممکن ہے شیخ نے انھیں اپنا خلیفہ نامزد کیا ہو۔ لیکن ابوالجلال اسماعیل پر گمان کرنا غلط ہے۔

۱۰۔ مولانا وجیر الدین اشرف نے سحر زخارہ میں یوسف حسن حباسی کو شیخ اعز الدین کا فرزند اور شیخ نصیر الدین چراغ دلی کا خواہر زادہ نیز نظام الدین اولیا کا مرید لکھ دیا ہے۔ جس کے باعث بعض دوسرے لوگ اس مقالے میں پڑ گئے کہ ابوالجلال اسماعیل ہی کا نام یوسف حسن بھی تھا اور وہ نصیر الدین چراغ دلی کے بھائی تھے۔ حالانکہ یہ قطعی امر ہے کہ ابوالجلال اسماعیل براہ راست عدن سے ہندوستان آئے۔ شیخ نصیر الدین چراغ دلی اودھ میں پیدا ہوئے۔ وہیں ان کی دو بہنیں بھی پیدا ہوئیں جن کی شادیاں بھی اودھ ہی میں ہوئیں، ان سے دو اولادیں کمال الدین اور زین الدین تھیں۔ جن کو اپنی دونوں بہنوں کے انتقال کے بعد شیخ چراغ دلی اودھ سے دلی لائے (دیکھیے خیر المجاس، مرتبہ خلیق نظامی، ص ۲۸۴) ایسی صورت میں ابوالجلال اسماعیل شیخ کے خواہر زادہ کیونکر ہوئے۔ حقیقت یہ ہے کہ یوسف حسن ابوالجلال اسماعیل کے صاحبزادے تھے۔ دلی میں پیدا ہوئے۔ شیخ نصیر الدین چراغ دلی سے ابوالجلال اسماعیل کے بڑے قریبی تعلقات تھے۔ اس بنا پر ممکن ہے یوسف حسن ان کو اذروے محبت ماموں کہتے رہے ہوں۔ جیسا کہ بعض خاندانوں میں آج بھی رواج ہے۔ یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ یوسف چریاکوٹ جن کا ذکر اخبار الاخبار (ص ۲۶۲) میں ہے وہ بھی جدا گانہ شخصیت ہیں اور اس خاندان کی ساتویں پشت میں تھے اور عہد اکبری سے تعلق رکھتے تھے۔ جہاں تک حضرت نظام الدین اولیا کا مرید یا چراغ دلی کے خلیفہ

(تذکرہ علمائے ہند، ص ۲۵۶) ہونے کا تعلق ہے اس کے لیے آنا فرض کرنا ہے کہ ارباب چریاکوٹ  
 کئی نسلوں تک تصوف کے ذوق سے خالی رہے۔ بعد کی نسلوں میں البتہ دو تین بزرگ ایسے گزریے  
 ہیں جنہوں نے تصوف سے دل بستگی کا اظہار کیا۔

۱۔ بحر زخار، وجیہ الدین اشرف، (قلی)

۲۔ صاحب تذکرہ علمائے ہند (ص ۲۵۶) نے تاریخ وفات ۷۷۴ھ لکھی ہے جو غلط ہے۔ تحفۃ النصارح  
 کا سنہ تصنیف ۷۹۵ھ ہے (دیکھیے تحفۃ النصارح، قلی، ذخیرہ سبحان اشرف علی گڑھ) ایسی صورت  
 میں مصنف کا سنہ وفات ۷۷۲ھ کیونکر ہو سکتا ہے۔

۳۔ یادداشت چریاکوٹ، (قلی)

۴۔ نزہۃ الخواطر، ج ۵، ص ۱۹۱۔

۵۔ ایضاً، ص ۲۳۱

۶۔ ایضاً، ج ۲، ص ۳۰۲

۷۔ یادداشت چریاکوٹ (قلی)

۸۔ ایضاً

۹۔ ایضاً

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ ایضاً

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ نزہۃ الخواطر، ج ۶، ص ۱۵۲، تذکرہ علمائے ہند، رحمن علی، ص ۱۲۱۔

۲۰۔ ایضاً، ج ۶، ص ۳۶۱، ایضاً، ص ۱۵۷۔

۲۳- تذکرہ علمائے ہند، رحمن علی، ص ۱۲۲۔  
 ۲۵- تذکرہ علمائے ہند، رحمن علی، ص ۱۵۲، حیات شبلی، ص ۲، (حاشیہ)، بشری، (مقدمہ از مولوی محمد امین عباسی)۔

۲۶- ایضاً، ص ۲۰۷۔ حیات شبلی، ص ۷۳، الذرہ، اکتوبر ۱۹۰۹ء

۲۷- نزہۃ النواظر (ج ۶) ص ۲۷۱

۲۸- تذکرہ علمائے ہند، رحمن علی، ص ۱۳۳۔ حیات شبلی، ص ۷۲۔

۲۹- نزہۃ النواظر (ج ۶) ص ۲۶۸، تذکرہ علمائے ہند، رحمن علی، ص ۱۷۶

۳۰- ایضاً (ج ۷) ص ۳۰۲، ایضاً ص ۱۹

۳۱- ایضاً (ج ۷) ص ۳۵۸، ایضاً ص ۱۵۵

۳۲- تہذیب الاخلاق، ۱۲ جمادی الثانی ۱۲۸۶ھ ۹۸۷ء، ص ۱۱۶

۳۳- نزہۃ النواظر (ج ۷) ص ۳۹۷، تذکرہ علمائے ہند، رحمن علی، ص ۱۷۱

۳۴- تذکرہ علمائے ہند، رحمن علی، ص ۳۳۵

۳۵- تہذیب الاخلاق - ۱۵ اردی الجو ۱۲۸۹ھ ۱۰۷۱ء، ص ۲۰۳، تہذیب الاخلاق، یکم

۱۲۸۹ھ ۱۰۷۱ء، ص ۱۲۷۔

۳۶- تذکرہ علمائے ہند، رحمن علی، ص ۱۸۱

۳۷- یہ وہی منشی گوہر علی ہیں جن کے بارے میں صاحب "کشف البغوات گورکھپور" اپنی کتاب:

لکھتے ہیں کہ:

جرتیا کے گوہر علی ہیں عزیز تو کوٹ ان کو آخر میں کر با تمیز  
 سرسید کی کتاب "اسباب بغاوت ہند" سے بہت پہلے یہ منظوم کتاب انھوں نے لکھ کر گورکھ  
 ضلع میں انگریز حکام اور فوجیوں کی آتش انتقام کو ٹھنڈا کیا تھا اور وہاں کے عوام خصوصاً مسلمان  
 کو اس ہولناک تباہی و بربادی سے محفوظ رکھا۔ جس کا نشانہ دوسرے اضلاع کے لوگ ہمے  
 آزاد لائبریری علی گڑھ میں اس کا جو مطبوعہ نسخہ ہے اس پر مولوی زین العابدین (رفیق سرسید)  
 تحریر ہے کہ "عجیب و غریب کتاب ہونے کی وجہ سے سید احمد خاں کی نذر کی جاتی ہے۔"

۳۸- ڈھائی تین ہزار کتابوں کے اس کتب خانے کی داستان بڑی دردناک ہے۔ مولوی محسن ج  
 فالج زندہ ہو کر صاحب فراش ہو گئے تو ان کے ماموں زاد بھائی مولوی سید سبحان اللہ صاحب

نے کتب خانے کے منتظم مولوی نصیر کو کچھ لایچ دے کر نادرو نایاب نسخوں کو دو تین الماریوں میں بچا کر دیا اور راتوں رات اٹھائے گئے۔ یہ نسخے اب سبحان اللہ کلیکشن آزاد لائبریری علی گڑھ کی زینت ہیں۔ جو ہزار پندرہ سو کتابیں بھی رہ گئیں وہ ان کے انتقال کے بعد ان کی چھ اولادوں کی، جو سب کی سب علمی ذوق سے عاری تھیں، مشترکہ ملکیت بنی رہیں اور کیزوں کو غدا فراہم کرتی رہیں۔ عرصہ دراز کے بعد موصوف کے داماد ڈاکٹر ابو نصر معز الدین صاحب سابق چیف میڈیکل آفیسر مسلم یونیورسٹی کی تحریک پر جامع مسجد گورکھ پور میں منتقل کی گئیں۔ وہاں مسجد کے سکریٹری صاحب کی غفلت سے ایک معتد بہ تعداد قیمتاً گورکھ پور یونیورسٹی میں پہنچ گئی۔ آخرش ڈاکٹر معز الدین صاحب ہی نے ڈاکٹر یوسف حسین خاں سابق پرووائس چانسلر کے توسط سے آزاد لائبریری علی گڑھ میں منتقل کرا دیا۔

۳۴۔ احسان اللہ عباسی۔ ایک تعارف، از اصغر عباس۔ 'مجلہ افکار نو' یونیورسٹی گورکھ پور ۱۹۷۱ء  
 ۳۵۔ ان کا ایک واقعہ اکثر بزرگوں کی زبانی سنا تھا کہ جس زمانے میں عنایت رسول کے ساتھ بنارس میں مقیم تھے۔ سر سید بھی وہیں تھے۔ سید محمود اور احسان اللہ میں ریاضی کے موضوع پر مباحثہ ہو گیا۔ سید محمود نے احسان اللہ سے چند سوالات کیے۔ انھوں نے شرط رکھی کہ صحیح جواب پر وہ بھی سید محمود سے سوال کریں گے۔ سید محمود کے سب سوالوں کا جواب دینے کے بعد خدا انھوں نے سید محمود سے زاویہ حادہ کی تسلیت کا قاعدہ پوچھا چونکہ یہ منجملہ ناممکنات میں سے ہے اس لیے سید محمود جواب سے عاجز رہے۔ عنایت رسول کو معلوم ہوا تو انھوں نے کہا کہ "کیا کو دو بیچ کر پڑھا ہے، کہہ دیتے ناممکنات میں ہے۔ میں ممکنات کے ساتھ ناممکنات بھی پڑھاتا جاتا ہوں"  
 ۳۶۔ احمد محکم صاحب کے قریبی عزیز اور شاگرد محمد مرزا علی عباسی اعظم گڑھ سے تحریر کرتے ہیں کہ استاد مرحوم کے کوئی اولاد زینہ نہ تھی۔ قصبہ سے بھی رفتہ رفتہ علمی مذاق ختم ہوتا گیا۔ مجبوراً اپنی ساری کتابوں کے سوڈے خاندان کے دیگر افراد کی تصانیف کے ذخیروں کے ساتھ دائرۃ المعارف حیدرآباد کو منتقل کر دیے۔ کتابوں کا پارسل بنانے والوں میں مرزا صاحب موصوف خود شامل رہے اس سے قبل مفتی محمد اسلم صاحب دائرۃ شاہ اجل الہ آباد نے بتایا کہ سر شاہ سلیمان نے ان کتابوں کی اشاعت کا انتظام کیا تھا۔ لیکن کسی وجہ سے شائع نہ ہو سکیں۔

۳۷۔ خواجہ ناظم الدین مرحوم جب غیر منقسم بنگال کے وزیر ہوئے تو ہنگلی میں انھیں پانسہ پیش کیا جانے والا تھا مولانا امین اس وقت وہیں مقیم تھے۔ خواجہ صاحب کو معلوم ہوا تو انھوں نے اصرار



کیا کہ پائناے کے جلسے میں ان کے استاد کو آن کی بخش بٹھایا جائے۔

۴۳۔ سببان گورکھ پور، سوال ۱۳۴۲ء، ص ۵۴ دذی الحجہ و محرم ۱۳۴۱ء، ص ۲۹۔

۴۴۔ انتخاب غزلیات کیمی چریا کوٹی، انجمن ترقی آردو ہند، علی گڑھ۔

۴۵، ۴۶۔ دونوں رسالوں میں بیشتر علمائے چریا کوٹی کی تخلیقات شائع ہوتی رہی ہیں۔ راقم کے

سببان کے تین پرچے اور آزاد لائبریری میں "العلم" کا ایک پرچہ موجود ہے۔

علمائے چریا کوٹی پر تحقیقات کے لیے پرچے معاون ثابت ہوں گے بشرطیکہ ان کی پوری فائ

مل جائے۔

۴۷۔ سببان گورکھ پور، سوال ۱۳۴۲ء ص ۲۸

۴۸۔ ایضاً

۴۹۔ ایضاً (تذرات)

۵۰۔ ایضاً، رمضان و سوال ۱۳۴۲ء

۵۱۔ کچھ کوتیائیں مذکورہ رسالے "سببان" اور "العلم" میں بھی شائع ہوئی ہیں۔

# تبصرہ

ڈاکٹر مشیر الحق

الہند فی العہد الاسلامی

تالیف : علامہ سید عبدالحی الحسنی (مرحوم)

ترتیب : ڈاکٹر سید عبدالحی الحسنی (مرحوم) و مولانا سید ابوالحسن علی الحسنی الہندی  
ناشر : دائرۃ المعارف العثمانیہ عثمانیہ یونیورسٹی، حیدرآباد (آندھرا پردیش)  
صفحات : ۵۲۳؛ تقطیع کلاں۔

قیمت : ۵۴ روپے۔

سہ ماہ : ۱۹۶۲ء

قدیم علم و فن کے حلقے میں شاید ہی کوئی تعلیم یافتہ شخص ایسا ہو جو مصنف کی شخصیت کی گہرائی اور گیرائی سے کماحقہ واقف نہ ہو۔ اگرچہ جدید تعلیمی طبقے کے لوگ، خصوصاً اُردو ادب کے بھی ”گل رعنا“ کی وجہ سے مصنف مرحوم کے نام سے واقف ہیں، لیکن درحقیقت جن لوگوں نے ان کی عربی تصانیف خصوصاً ان کی مرتب کردہ قاموسی کتابوں نزہۃ الخواطر اور الثقافة الاسلامیہ فی الہند کا مطالعہ نہیں کیا ہے

وہ مصنف کے صحیح علمی مقام کا پوری طرح اندازہ نہیں کر سکتے۔

مولانا عبدالحی مرحوم ہائے شاہ علم الشہداء (رائے بریلی) کے اس خاندانہ سیادت سے تعلق رکھتے تھے جو علم و عمل، تقویٰ و تزکیہ نفس، جہاد فی سبیل اللہ اور تصوف و سلوک کا مرکز رہا ہے۔ انہوں نے اپنے خاندان کے بزرگوں کے علاوہ اپنے زمانے کے مشہور اساتذہ فن مثلاً مولانا لطف اللہ، میاں نذیر حسین، مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا محمد قاسم نانوتوی، مولانا عبدالحی فرنگی محلی (رحمہم اللہ) سے اکتسابِ علم کیا تھا۔ ان مختلف الفکر اساتذہ کے سامنے زانوے ادب تکرار کرنے کی وجہ سے مصنف مرحوم کا ذہن علمی تعصب سے پاک صاف تھا۔ یہی سبب ہے کہ بقول مولانا عبد السلام قدوائی ندوی، وہ "قدیم تعلیم کے ساتھ جدید خیالات پر بھی غور کرتے تھے اور جو نئی باتیں نظر آتی تھیں انہیں سیکھ کر تسلیم کر لیتے تھے" (ملاحظہ ہو اسلام اور عصر جدید، اپریل ۱۹۷۱ء، ص ۹۳)

مصنف مرحوم کی مذکورہ بالا دونوں کتابیں، "نزہۃ الخواطر" (۸ جلدیں) اور "الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند علی الترتیب دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن اور الجمعۃ العلمیہ (دہلی) کی طرف سے شائع ہو چکی ہیں۔ "نزہۃ الخواطر" ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے لے کر ۱۹۲۳ء تک کی تمام مشہور اور صاحب کمال شخصیتوں کے حالات پر مشتمل ہے۔ دوسری کتاب خاص طور سے ہندوستان میں مسلمانوں کے نظام تعلیم و نصاب درس کی عہد بعد تاریخ اور ہندوستان کی فارسی، اردو اور ہندی شاعری کے تذکرہ پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کے اردو ترجمے پر اسلام اور عصر جدید، (اپریل ۱۹۷۱ء) میں تفصیلی تبصرہ شائع ہو چکا ہے۔

زیر تبصرہ کتاب "الہند فی العہد الاسلامی" کے ابتدائی ۳۵ صفحات فہرست مضامین مصنف مرحوم کی مختصر سوانح، نیز مرتبین کتاب کے ۲ مقدمات پر مشتمل ہیں۔ ۴۰ صفحات کی اصل کتاب میں شروع کے ۸ صفحات میں مصنف کے قلم سے ان جغرافیائی اصطلاحات کی تشریح ہے جو کتاب میں استعمال ہوئی ہیں مثلاً البحر المحیط (بحر عظیم)، البحر (سمندر)، البوہ (بھیل)، النہر (دریا)، الترمہ (نہر) وغیرہ۔ اس کے بعد مصنف نے کتاب کو تین حصوں میں تقسیم کر کے ہر ایک حصے کو مختلف ابواب میں بانٹ دیا ہے۔

پہلے حصے میں ہندوستان کے طبیعی اور سیاسی جغرافیہ سے بحث کی گئی ہے جس میں یہاں کے پہاڑ، دریا، موسم، درخت، پھل، پھول، حیوانات، معدن کے اجمالی بیان کے علاوہ یہاں کے مختلف علاقوں میں بولی جانے والی زبانوں، یہاں کے مذاہب اور ان مذاہب کے ماننے والوں کی تعداد (۱۹۲۱ء کی مردم شماری کے مطابق) وغیرہ کا تفصیلی تذکرہ ہے۔ دوسری فصل جو دس ابواب پر مشتمل ہے ہندوستان کی سیاسی تاریخ کے لیے وقت ہے۔ یہ تاریخ ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے شروع ہوتی ہے اور ۱۹۲۳ء تک کے انگریزی عہد کی تاریخ پر ختم ہو جاتی ہے۔ ۱۹۲۳ء سے زمانہ حال تک کے سیاسی حالات کا مختصر جائزہ مولانا ابوالحسن علی ندوی کے قلم سے ہے جس میں جنگ آزادی اور اس میں مسلمانوں کا حصہ، آزادی وطن اور تقسیم ملک نیز ہندوستان و پاکستان کے مذہبی اور سماجی حالات کی عکاسی کی گئی ہے۔

تیسرے حصے میں مصنف نے ہندوستان کے مسلم دور حکومت میں انتظام مملکت، معاشرتی اور مذہبی حالات، مقامی رسم و رواج، مدرسوں، شفا خانوں، مسجدوں، امام باڑوں، مقبروں، مشہور باغ و پارک اور حوض و تالاب وغیرہ کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔

کتاب دراصل اس ہندوستان کا ایک جامع تذکرہ ہے جسے تاریخ میں مسلم عہد حکومت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ کتاب کی جامعیت کے بارے میں صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ زندگی کا کوئی بھی رخ نظروں سے اوجھل نہیں ہونے پایا ہے۔ اس کتاب سے اگر قاری کو ایک طرف عہد اسلامی کے نظم مملکت، اس زمانے کے سکوں کی تفصیل، ریاستی ٹیکس، مواصلات، وسائل آبپاشی، عمارتوں اور مدارس وغیرہ سے واقفیت حاصل ہوتی ہے، تو دوسری طرف اس کی آنکھوں میں اس پورے دور کی سماجی زندگی کا ایک مکمل نقشہ بھر جاتا ہے مدیہ ہے کہ تاج محل، جامع مسجد دہلی، قطب مینار، امام باڑہ آصف الدولہ ایسی مشہور عمارتوں کے ساتھ ساتھ لکسے گنگا، جٹا، ہمالیہ، ہندوستان کے خاص خاص درختوں مثلاً تار، اٹلی، برگد وغیرہ کے بارے میں بھی معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ مختصر اہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اس کتاب میں پورے اسلامی ہند کی سیاسی، سماجی، مذہبی اور جغرافیائی تاریخ کا اس طرح احاطہ

یا گیا ہے کہ اسے بجا طور پر اس دور کی انسانی کلچر یا کہا جاسکتا ہے، اور عربی زبان کے ذریعہ  
 ہندوستان سے واقفیت حاصل کرنے والوں کے لیے ایک نعمت غیر مترقبہ۔

اپنے انہیں مشملات کے ساتھ کتاب اور زیادہ مفید ہو سکتی تھی اگر تحقیق و ترتیب کے  
 بدیدہ تقاضوں کا خیال رکھتے ہوئے اسے مرتب کیا گیا ہوتا۔ مولف مرحوم نے یہ کتاب اس  
 زمانے میں لکھی تھی جب عاقلوں کو صرف اشارہ کافی ہو کر آتا تھا لیکن آج علم کی بہتات کے باوجود  
 اس میں خانہ بندی اور تخصیص کا اس قدر زور ہو گیا ہے کہ لوگ اپنے مخصوص میدان علم کے  
 سوا اور میدانوں میں قریب قریب گم ہو جاتے ہیں اور اشاروں میں کہی ہوئی بات ان کے  
 تلے نہیں پڑتی۔ موجودہ زمانے کا علمی ذہن کچھ ایسا بن گیا ہے کہ خود کونواں کھود کہ پانی پینے کی  
 تکلیف کوئی گوارا نہیں کرتا۔ اسی وجہ سے قاری ہر مصنف سے اس بات کی امید رکھتا ہے کہ  
 وہ اپنی کتاب میں مذکور تمام شخصیتوں اور واقعات کی مزید معلومات کے سلسلے میں بھی اس  
 کی مدد کرے گا اور حاشیہ اور تشریحات کے ذریعے ان مآخذ اور مصادر تک رہنمائی  
 کرے گا جہاں سے کتاب میں مذکورہ بیانات کی مزید تفصیل حاصل کی جاسکے گی۔ زیر  
 تبصرہ کتاب میں اس قسم کی رہنمائی مفقود ہے۔ مثلاً کتاب میں ان چند ”عجائبات ہند“  
 کا ذکر ہے جنہیں مسلمانوں نے ایجاد کیا تھا، ان میں سے فیروز شاہ تغلق کے زمانے کی  
 ایک گھڑی بھی ہے جس کے بارے میں مصنف نے لکھا ہے کہ ایک گھنٹہ پورا ہو جانے  
 کے بعد گھڑی میں سے ترم کے ساتھ یہ آواز آتی تھی :

ہر ساعتے کہ بردر شہ طاس می زنند

نقصان عمری شود آں یاد می دہند

اس کے علاوہ اس گھڑی کی ایک دوسری خصوصیت یہ بھی تھی کہ اس سے  
 افطار اور نماز کے اوقات کا پتہ چلتا تھا۔ اس عجوبے کے بارے میں پڑھنے والا مزید  
 معلومات چاہتا ہے مثلاً اس گھڑی کا موجب کون تھا، سب سے پہلے کس موخرخ نے  
 اس گھڑی کا تذکرہ اپنی کتاب میں کیا ہے لیکن یہ اور اسی قسم کی تفصیلات اس کتاب  
 میں نہیں ملتیں۔ اسی طرح مصنف نے مختصر اسلام عہد کے چند اہم شفا خانوں اور

شہور اطباء کا اجمالی ذکر کیا ہے لیکن قاری کو اس بات کا کوئی پتہ نہیں چلتا کہ ان شفاخانوں، اطباء اور اس زمانے کے طبی نظام کا مزید مطالعہ کرنے کے لیے اسے کن کن کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

ظاہر ہے کہ مصنف کا دور، علم و فن کی جامعیت کا وہ دور تھا جب اس قسم کی معلومات ہتیا کر ناقاری کے بھر علمی کی توہین کے مترادف سمجھا جاتا، لیکن آج صورت حال بالکل بدل چکی ہے۔ آج اس قسم کی تفصیلات کا نہ ہونا کتاب کا نقص سمجھا جاتا ہے۔ بات کی وضاحت کے لیے صرف ایک مثال دینی کافی ہوگی۔ مولوی رحمن علی کے فارسی نگارہ علمائے ہند سے اہل علم بخوبی واقف ہیں۔ اس کتاب کا اردو ترجمہ ضروری حاشیوں اور تشریحات کے ساتھ چند برس ہوئے پاکستان سے محمد ایوب قادری صاحب نے شائع کیا ہے۔ جن لوگوں نے اردو ترجمہ کو دیکھا ہے وہ میری اس بات سے متفق ہوں گے کہ ترجمہ سے قطع نظر صرف اپنے حواشی اور کتابیات کی وجہ سے اردو ترجمہ اب اصل فارسی کتاب سے کہیں زیادہ اہم ہو گیا ہے۔ اگر الہند فی الہد الاسلامی پر بھی اس قسم کے ضروری حواشی کا اضافہ کر دیا گیا ہوتا تو کتاب کی اہمیت کہیں سے کہیں پہنچ جاتی۔ بہر حال موجودہ صورت میں بھی کتاب کی افادیت اپنی جگہ مسلم ہے اور عربی دانوں کو چاہیے کہ اسے ہاتھوں ہاتھ لیں۔

نقد ابوالکلام از ڈاکٹر رضی الدین احمد

ناشر : رجسٹرار، سری وکٹیشورائی نیورسٹی، تروپتی (آندھرا پردیش)  
مجلد تقطیع کلاں، صفحات ۱۱۵، ۱۹۶۸ء؛ قیمت مذکور نہیں۔

اس ضخیم کتاب میں خاص طور سے یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد کی شخصیت اور ان کے فن پر خود ان کی اپنی انانیت کی چھاپ کس قدر گہری تھی۔ یہ انانیت، جیسا کہ اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے، خود نمائی کی اس انتہا تک پہنچ گئی تھی جہاں بقول ڈاکٹر سید عابد حسین ”زندگی کی ساری صرف و نحو واحد مشکل کا

مصنف بن کر رہ جاتی ہے۔ ہر فعل کا فاعل میں، ہر صفت کا موصوف میں، ہر صلی کا موصول میں، ہر خبر کا مبتدای میں، ہر مند کا مندا لیہ میں، ہر اشارے کا اشار لیہ میں ہے (ص ۳۳) ”ابوالکلام کی زندگی پر اس ”میں“ کا پرتو دیکھنے کے لیے ”نقد ابوالکلام“ کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ لیکن اس سلسلے میں دشواری یہ ہے کہ ایک ہزار صفحات کے بحرِ خارج میں سے کام کے موتی ڈھونڈنا کالنا جو سے شیر لانے سے کچھ کم نہیں ہے۔ ویسے بھی یہ کتاب اپنے عنوان کے برعکس مولانا ابوالکلام کی ”شخصیت“ سے کہیں زیادہ اردو زبان میں ”انائیتی ادب“ کے موضوع سے بحث کرتی ہے معلوم نہیں مصنف کو اس کتاب کا نام ”نقد ابوالکلام“ رکھنے پر اصرار کیوں تھا، خصوصاً جبکہ اپنے ”پیش لفظ“ کے شروع ہی میں ڈاکٹر ذاکر حسین (مرحوم) نے صاف صاف یہ رائے ظاہر کر دی تھی کہ ”یہ تصنیف کہنے کو ”نقد ابوالکلام“ ہے لیکن حقیقتہً اردو کے انائیتی ادب کا ایک تفصیلی اور تقابلی مطالعہ ہے۔ مصنف نے ایک ایسے موضوع پر قلم اٹھایا ہے جس پر اردو میں کوئی معیاری مضمون نہ تھا، موازنے کے لیے جن شاہیر کو منتخب کیا ہے ان کی حیثیت اردو ادب میں کلاسیکی نوعیت رکھتی ہے۔ سید احمد خاں، میر تقی میر، غالب اور اقبال پر اردو میں تصانیف کی کمی نہیں ہے لیکن ڈاکٹر رضی الدین احمد نے ان سب کے انائیتی رجحانات کو جس جدت اور جرأت سے یکجا پیش کیا ہے اس سے انائیتی ادب کے میلانات کی مختلف مثالیں پہلی بار تنقید میں مجسم ہو گئی ہیں۔“ یہ کتاب حسب ذیل ۶ ابواب پر مشتمل ہے: (۱) انائیتی ادب (۲) میر کی انانیت (۳) غالب کی انانیت (۴) سید احمد خاں اور ابوالکلام: اردو نشر کے دو معمار (۵) اقبال اور ابوالکلام (۶) نقد ابوالکلام۔ اس طرح اگرچہ کتاب میں بنیادی طور سے ابوالکلام کو موضوع بحث بنانا مقصود تھا لیکن اتنے زیادہ وسیع کینوس کی وجہ سے خود ”انائیتی ادب“ کا تجزیہ کتاب پر اس حد تک چھا گیا ہے کہ ”نقد ابوالکلام“ بہت حد تک پس منظر میں چلا گیا ہے۔ اگر مصنف نے مسودے کی ایڈیٹنگ کسی قدر ”بے دردی“ سے کی

ہوتی تو کتاب کی ضخامت اگرچہ نصف سے بھی کم رہ جاتی لیکن اس وقت وہ صحیح معنوں میں ”نقد ابوالکلام“ کہلانے کی مستحق ہوتی۔

ابوالکلام کی شخصیت میں اتنی گونا گونی تھی کہ ان کا صحیح غیر جانبدارانہ تجزیہ بنیاتی مطالعہ اس وقت تک مکمل نہیں کہا جاسکتا جب تک کہ ان کی زندگی کے ہر پہلو پر نظر ڈالی جائے۔ ابوالکلام اگر ایک طرف صاحب طرز ادیب اور سیاسی لیڈر تھے تو دوسری طرف اپنے دور کے ایک بڑے مجتہد اور مذہبی مصلح بھی تھے۔ انہوں نے یہ ہے کہ اس کتاب میں ”ترجمان القرآن“ والے مولانا ابوالکلام کو بہت حد تک نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ حالانکہ ابوالکلام کی شخصیت کا صحیح نقشہ اس وقت تک نظروں کے سامنے آ ہی نہیں سکتا جب تک کہ ان کی ”مذہبی تحریروں“ کو بھی پوری طرح سامنے نہ رکھا جائے۔

اس بات کا بھی اندیشہ ہے کہ یہ کتاب کچھ لوگوں کے لیے تکبر کا باعث نہ بن جائے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ابھی تک بہت سے لوگ اپنے مرحوم بزرگوں کا تنقیدی اور تجرباتی مطالعہ کرنے کے لیے ذہنی طور سے تیار نہیں ہیں اور دوسری وجہ خود مصنف کا غیر محتاط قلم ہے۔ وہ ”خود غرضی“ اور ”انانیت“ کے بنیادی فرق کو اچھی طرح واضح نہیں کر پائے ہیں۔ انہوں نے ”انانیت“ کے لیے انگریزی اصطلاح Egoism استعمال کی ہے (ص ۵) حالانکہ اردو زبان میں اس کے لیے

صحیح اور مرادف لفظ ”خود غرضی“ ہے اور جسے ہم ”انانیت“ کہتے ہیں۔ اس کے لیے انگریزی کا مناسب لفظ Egotism ہے۔ ان دونوں لفظوں کے فرق کو ذہن میں نہ رکھنے کی وجہ سے مصنف اکثر جگہوں پر ابوالکلام کے ساتھ انصاف نہیں کر پائے ہیں۔ مثلاً جہاں کہیں انہوں نے مولانا محمد علی اور مولانا ابوالکلام کا موازنہ کیا ہے وہاں ابوالکلام کی ”انانیت“ بہت حد تک ”خود غرضی“ میں بدل کر رہ گئی ہے ”نقد ابوالکلام“ اپنی موجودہ صورت میں مصنف کی یا تو بے انتہا مصروفیت یا حد سے بڑھی ہوئی بے پروائی کا اشتہار بن کر رہ گئی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ



ایک ہزار سے زائد صفحات کا مسودہ مرتب کر دینے کے بعد انھوں نے کسی بھی مرحلے پر دوبارہ نظر ڈالنے کی زحمت گوارا نہیں کی ہے۔ اگر انھوں نے مسودہ پر نظر ثانی کی ہوتی تو انھیں یاد آ جاتا کہ اپنی سہولت کی خاطر انھوں نے ہر اقتباس کے ساتھ جو کتابیاتی مخففات لکھے تھے اب ان کی تشریح کا وقت آ گیا ہے۔ اس وقت تو کیفیت یہ ہے کہ اگرچہ کتاب کا بہت بڑا حصہ اقتباسات پر مبنی ہے لیکن ہر اقتباس کے بعد کتاب کا صرف مخفف نام مثلاً 'غ'، 'ت'، 'ق'، 'م'، 'ع' وغیرہ، کہیں صفحات کی تعیین کے ساتھ اور کہیں اس کے بغیر لکھا ہوا ہے۔ ابوالکلام کی مناسبت سے "غ" اور "ت" کی طرف تو ذہن شاید منتقل بھی ہو جائے کہ اس کا مطلب "غبارِ خاطر" اور "ترجمان القرآن" ہو سکتا ہے اگرچہ آپ بکھن اپنی جگہ باقی رہے گی کہ ان کتابوں کے کس ایڈیشن کی طرف رجوع کیا جائے۔ لیکن کوئی یہ تو بتائے کہ "ام" ک "ز" "ع" "اک" "ت" "ت" "ق" "ا" وغیرہ کن کتابوں کے نام ہیں۔ ہزار صفحات پر پھیلی ہوئی ایک علمی اور تنقیدی کتاب کا پڑھنا ہی اس بھاگ دوڑ کے زمانے میں کیا آسان ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ پہیلیاں بھی بو جھنی پڑیں! کسی بھی یونیورسٹی کی طرف سے شائع ہونے والی کتاب کی اس سے بڑی کوئی اور خامی نہیں ہو سکتی کہ اس میں حوالوں اور کتابیات کے جدید تقاضوں کو پوری طرح ملحوظ نہ رکھا جائے۔ اگر مصنف نے تھوڑی سی دوسری اور برداشت کی ہوتی تو یہ کتاب جو اس وقت اردو زبان میں انانیتی ادب کے موضوع پر پہلی ضخیم کتاب کا درجہ رکھتی ہے صحیح معنوں میں "اولیت" کا مرتبہ حاصل کر لیتی۔

بہارت ایک مرقع ہے      رسموں اور رواجوں کا،  
 مذہبوں کا،      روایتوں اور عقیدوں کا،  
 تہذیبوں کا،      آدیشوں اور آسنگوں کا،  
 زبانوں اور پہناووں کا،      کادشوں اور کامیابیوں کا۔



بے مثال رنگارنگی  
 لازوال یک جہتی

بہارت ایک مغلہ سہ ہے  
 جس میں آراستہ  
 بہانت بہانت کے پھول  
 آنکھوں کو بھاتے ہیں،  
 دلوں کو لہجاتے ہیں،  
 ماحول کو مستقر بناتے ہیں۔



۶/۵

اسلام  
اور

عصر جدید

## مجلس ادارت

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (صدر)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی	پروفیسر محمد مجیب
مولانا امتیاز علی خاں عرشی	پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی
مالک رام صاحب	ڈاکٹر تیز مقبول احمد
مولانا عابد اسلام قدوائی	ڈاکٹر شہیرا بخت
ڈاکٹر تیز عابد حسین (سکریٹری)	

## مدیر اعزاز

پروفیسر چارلس ایڈمز	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شمیل	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر ایسا ندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اطلی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	دہلی نوا یونیورسٹی (امریکہ)

# اسلام اور عصرِ جدید

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمد حفیظ الدین

جامعہ نگر نئی دہلی

۱۳۶۲  
اسلام اور عصر جدید  
(نصف مائے رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۵ اکتوبر ۱۹۷۳ء شماره ۴

مسلک نہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے

دو کے ملکوں کے لیے چار امریکی ڈالر یا اُس کے مساوی رقم

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ : اسلام اور عصر جدید  
جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ٹیلی فون ۶۵ ۶۴ ۶۳

طابع و ناشر : محمد حفیظ الدین  
پیش کش : آئی ایم ایچ پریس ٹرسٹ - دہلی  
جلد پر رنگ پریس دہلی

# فہرست مضامین

- ۱۔ انجین کشی نہیں ملتی، انجین ساحل نہیں ملتا  
مدیر
- ۲۔ امانت کا تصور اسلام میں  
مولانا قاضی زین العابدین سجاد ۱۱
- ۳۔ فکر اقبال میں شخصیت، تقدیر اور وقت  
ڈاکٹر عالم خوند میری ۲۷
- ۴۔ انشورس، فقہی نقطہ نظر سے (۱)  
مولانا محمد برہان الدین منجلی ۳۲
- ۵۔ جدید دور کا مفکر۔ شکیب ارسلان (۱)  
محمد راشد صاحب ۵۷
- ۶۔ تاریخ نائنس کا ایک ادھورا باب  
ڈاکٹر سید عابد حسین ۸۳
- ۷۔ تبصرہ  
مولانا عبد السلام قدوائی ۹۱





# انھیں کشتی نہیں ملتی، انھیں سائل نہیں ملتا

آج کل مشرقی ملکوں کے لوگوں کو عام طور پر اور ان کے مسلمان باشندوں کو خاص طور پر زندگی کے اس بنیادی مسئلے کا سامنا کرنا ہے کہ عصر جدید میں انھیں اپنی بقا، تحفظ اور ترقی کے لیے کیا رز فکر اور طرز عمل اختیار کرنا ہے۔

یہاں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر عصر جدید میں ایسی کیا بات ہے جس کی وجہ سے مشرقی قوموں کو ترقی تو درکنار اپنی زندگی ہی کے لالے پڑا ہے ہیں۔ اور اُس کے تحفظ کے لیے انھیں اپنے فکر و عمل کا نئے سرے سے جائزہ لینے کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے اور دوسرا سوال یہ اٹھتا ہے کہ خاص طور پر مسلمانوں کے لیے کیوں یہ مسئلہ غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے؟ آئیے! پہلے یہ سمجھ لیں کہ عصر جدید سے کیا مراد ہے؟ اور اُس کی کیا امتیازی خصوصیات ہیں؟ عصر جدید دراصل یورپی تاریخ کی ایک اصطلاح اور اُس دور کا نام ہے جو پندرہویں صدی کے وسط سے شروع ہوا اور ابھی تک چل رہا ہے۔ اس مضمون میں عصر جدید سے مراد اُس عہد کی تہذیب ہے جس کی بنیادی خصوصیات دو تھیں:

- ۱۔ عقلی تجربیت یعنی علم کی بنیاد عقل اور تجربے پر رکھنا اور اُس کے ذریعے فطرت کی قوتوں کو تسخیر کر کے ان سے تمدنی ترقی کا کام لینا۔

۲۔ انفرادی آزادی یعنی فرد انسانی کے فکر و عمل کو ان زنجیروں سے جن میں اُس وقت

تک رومی کلیسا اور یورپ کے جاگیرداری نظام نے انہیں جکڑ رکھا تھا، رہا کر کے مذہبی ذہنی اور سیاسی آزادی دینا۔

اس کے بعد میں یہ دیکھنا ہے کہ عقلی تجربیت اور انفرادی آزادی کی عملی نشوونما یورپ میں ادا آگے چل کر امریکہ میں کس طرح ہوئی اور اس کی بدولت اہل مغرب کو پہلے کیا آسانیاں حاصل ہوئیں اور اب کن مشکلات کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ آخر میں اس سے بحث کرنا ہے کہ جدید تہذیب کی ٹکڑے سے اہل مشرق کی زندگی میں کیا مسائل پیدا ہو گئے ہیں اور ان مسائل کی مسلمانوں کے لیے خصوصی اہمیت کیوں ہے؟

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عقلی تجربیت کی تحریک سے جو چند صدیوں کے یورپ میں قدیم یونانی، رومی علوم اور اسلامی عربی تہذیب کے اثرات سے اٹھی تھی، یورپی ذہن میں تجربے، مشاہدے اور عقل کی قوتیں جنہیں کلیسا کے احتساب اور جاگیرداروں کے استبداد نے دبا رکھا تھا، پھر ابھر آئیں۔ جوش حیات اور ذوقِ عمل کے سوتے جنہیں جبہ رہبانیت نے بند کر دیا تھا، پھر کھل گئے۔ اور چند صدیوں کے اندر پہلے یورپ پھر امریکہ علم و حکمت خصوصاً طبیعی اور ریاضی علوم کہیں سے کہیں پہنچ گئے۔ یہی نہیں بلکہ ان کی سہ سے اہل مغرب نے صنعتیات (ٹیکنالوجی) میں حیرت انگیز ترقی کی اور بے اندازہ دولت و ثروت حاصل کر لی مگر پچھلے سو سو سال میں انہوں نے علمی طریقہ تحقیق کا جس کی بدولت انہوں نے یہ ذہنی اور علمی فتوحات حاصل ہوئی تھیں، بیجا استعمال کر کے اپنے لیے ایک بڑا زبردہ خطرہ پیدا کر لیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ علمی طریقہ تحقیق جس کی بنیاد حسی مشاہدے اور تجربے، مواد کو منطق اور ریاضی کے عقلی اصول کے مطابق ترتیب دینے پر قائم ہے، عالم طبیعی کا ہر حاصل کرنے کے لیے وضع کیا گیا تھا اور کئی سو سال تک صرف اسی میدان میں استعمال ہوتا مگر انیسویں صدی میں اس سے مذہب و اخلاق کے مطالعے میں کام لینے کی کوشش کی جس کا نتیجہ ظاہر ہے یہی نکلنا تھا اور یہی نکلا کہ مذہبی عقاید اور اخلاقی اصول کو سائنس کے سے دیکھنا اور جانچنا ممکن نہیں ہے۔ چونکہ اہل سائنس کے پاس تحقیق و تفحص کا کوئی اور نہیں تھا اس لیے ان میں سے بعض نے مذہب و اخلاق کی ابدی قدروں کے وجود

سے سے اکھاڑ کر دیا اور باقی سب نے اس بارے میں شک و شبہ کا یا لامحلی کا انداز اختیار کیا۔ اس اکھاڑ تشکیک اور لا اوریت نے انہیں جس تہلک خطرے میں مبتلا کر دیا وہ یہ ہے کہ ہر چند مغربی زندگی کے مختلف شعبے برابر بڑھتے اور پھیلتے چلے جاتے ہیں مگر ان کے بڑی نقطے یعنی مذہب و اخلاق کے کمزور ہو جانے سے اس کا امکان ہے اور روز بروز رہا ہے کہ ایک دن ساری زندگی بکھر کر دیوانے کا خواب بن جائے۔

یہ تو عصر جدید کی بنیادی خصوصیات میں سے پہلی یعنی عقلی تجربیت کا ذکر تھا۔ اب دوسری خصوصیت یعنی انفرادی آزادی کو لیجیے اس میں شک نہیں کہ انفرادی آزادی کے معتدل تصور نے زلی ملکوں میں عدالتی انصاف اور قانونی مساوات کو رواج دیا، اسی نے اہل مغرب کے ذہن سے جبر کی لمبوں کو ہٹا کر ان میں خود داری کے جذبے، ذمہ داری کے احساس، ایج اور منچلے پن کی صلاحیتوں کو برنے کا موقع دیا، ان میں بہت و جرات، محنت اور جفاکشی غرض وہ صفایا کر دیں جن قوموں کی ترقی کا دار و مدار ہے سی نے ان میں بڑی حد تک وسعت قلب و نظر پیدا کی اور انہیں بے تعصبی اور رواداری دکھائی۔ لیکن آخر میں اسی تصور کی بے اعتدالی نے مذہبی، ذہنی، سیاسی، سماجی آزادی سے آگے بڑھ کر بے قید اخلاقی آزادی یعنی اباحت کی راہ دکھائی جس کی بدولت ان کی روحانی قوتیں تو ایک طرف ذہنی اور جسمانی قوتیں بھی ماؤت ہوئی شروع ہو گئی ہیں پھر اس انفرادی آزادی کی ناجائز اولاد، سرمایہ داری نے قومی تعصب کو ابھارا اور مغربی قوموں میں سیاسی اور معاشی مقابلے کی آگ لگا کر دنیا میں فساد عظیم برپا کر دیا۔ اس صورت حال کا ردِ عمل یہ ہوا کہ بعض قوموں میں پہلے صنعت و حرفت کو اور پھر زندگی کے دوسرے شعبوں کو مجموعی قومی مفاد کی خاطر منضبط کرنے اور فرد کی آزادی کو محدود کرنے کی تحریکیں شروع ہوئیں۔ ان میں سے اشتراکیت اور اشتمالیت زیادہ مشہور ہوئیں۔ پھر بھی اشتراکی ملکوں میں انفرادیت کی روح ابھی تک باقی ہے اور کبھی کبھی ابھر کر اجتماعیت کے نظام سے ٹکراتی رہتی ہے۔ دوسری طرف سرمایہ دار ملکوں میں اشتراکی انضباط کے رجحانات رفتہ رفتہ زور پکڑ رہے ہیں اور ان میں اور انفرادی آزادی کے اصول میں باہم تصادم ہو رہا ہے۔ غرض مغربی تہذیب کی بے قید انفرادیت پسندی سے اہل مغرب کے فکر و عمل میں

کچھ ایسے تناقض و تضاد پیدا ہو گئے ہیں جنہوں نے ان کی زندگی کی بنیادوں کو ہلا دیا ہے  
 عصر جدید یا تہذیب جدید کے مفہوم کو اپنے ذہن میں کسی قدر واضح کرنے کے بعد  
 اب میں یہ دیکھنا ہے کہ اس نے اہل مشرق کے لیے کیا اہم اور مشکل مسائل پیدا  
 کر دیے ہیں۔ یہ تو بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ تہذیب جدید کے بنیادی اصول یعنی  
 عقلی تجربیت اور انفرادی آزادی، جس کا سیاسی تصور جمہوریت کہلاتا ہے، جدید  
 کے اندر خود اہل مشرق کے لیے قابل قبول اور قابل قدر ہیں اور وہ اپنے دور عروج  
 میں ان اصولوں پر کاربند رہ چکے ہیں۔ خصوصاً مسلمان یہ دعویٰ کریں تو بے جا نہ ہوگا  
 کہ عقلی تجربیت اور جمہوریت کی اسپرٹ ان کے مذہب کی تعلیم میں سمیٹی ہوئی ہے  
 بد قسمتی سے اہل مشرق عموماً اور مسلمان خصوصاً پچھلی چند صدیوں میں سیاسی اور معاشرہ  
 زوال اور ذہنی جمود کے دور سے گزر رہے تھے جس میں ان کے اندر اس قدر کامیابی  
 کم ہوتی اور کوتاہ بینی پیدا ہو گئی تھی کہ وہ خود اپنی آنکھوں سے دیکھنے اور اپنے دماغ  
 سوچنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے تھے بلکہ اپنے بزرگوں کی کورانہ اور جامہ تقلید کے  
 زندگی بسر کر رہے تھے اور تقلید بھی ان متقدمین کی نہیں جنہوں نے اپنے خلوص ایمان  
 اپنے علم و فضل، اپنے حسن تدبیر، اپنی حوصلہ مندی اور جفاکشی کے بل پر عہد وسطیٰ  
 مہذب دنیا پر اپنا سکہ بٹھا دیا تھا اور کرڈروں انسانوں کے ذہنوں اور دلوں پر حکم  
 کرتے تھے بلکہ ان متاخرین کی جو اپنی سہل انگاری اور تن آسانی، باہمی نفاق و دغا  
 کے تقاضوں کو نہ سمجھنے اور زمانے کے رخ کو نہ پہچاننے کی وجہ سے مغربی قوموں  
 صید زبوں بن کر رہ گئے۔

دوسرے اہل مشرق کی طرح مسلمانوں سے بھی یہ مہلک غلطی سرزد ہوئی کہ  
 عصر جدید اور مغربی تہذیب کے فرق کو یکسر نظر انداز کر کے دونوں سے یکساں  
 ہو گئے اور دور دور رہنے لگے، وہ یہ تمیز نہ کر سکے کہ عقلی تجربیت اور جمہوریت  
 حقیقی روح اہل مغرب کی ذاتی ملکیت ہے یا خود ان کی کھوئی ہوئی پونجی ہے  
 ان کا یہ فرض ہے کہ وہ جہاں بھی ملے اسے حاصل کریں۔ البتہ عقلی تجربیت اور جمہوریت

لی موجودہ صدی میں اہل مغرب کی تخلیق میں جن میں خود ان کو اب ترمیم و ترمیم کی شدید ضرورت محسوس ہو رہی ہے۔

جمہور مسلمین کی طرح مسلمانوں کے کچھ جدید تعلیم یافتہ حضرات بھی اسی غلطی کے ترکیب ہوئے اور انہوں نے جدیدیت اور مغربیت میں فرق نہیں کیا مگر ان کا ردِ عمل بالکل مختلف تھا۔ بنی انہوں نے تہجد کے نام سے مغرب پرستی کا انداز اختیار کر لیا اور مسلمانوں کے فکر و عمل و مغربیت کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش شروع کر دی جس کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نظر نہیں آتا کہ وہ عام مسلمانوں سے کٹ کر رہ گئے ہیں اور ان میں اور قدیم تعلیم یافتہ طبقے میں ایک شدید کشمکش پیدا ہو گئی ہے۔ اکبر الہ آبادی نے اسے قدیم وضع اور جدید وضع کی کشمکش سے موسوم کر کے اپنے مخصوص انداز میں ایک سیدھے سادے مسلمان کی ذہنی الجھن کا نقشہ اس طرح کھینچا تھا۔

قدیم وضع پہ رہتا ہوں میں اگر تائم  
توصات کہتے ہیں سید یہ رنگ ہے سیلا  
جدید وضع کو گر اختیار کرتا ہوں  
خود اپنی قوم چھاتی ہے شور و ادیلا  
جو اعتدال کی پوچھو تو وہ ادھر نہ ادھر  
ہر اک نے پاؤ دیے حد سے ہیں سوا پھیلا  
ادھر یہ زہر کہ لمنڈ بھی پھو نہیں سکتے  
ادھر یہ شور کہ ساقی صراحی سے لا  
ادھر ہے دفتر تدبیر و مصلحت نا پاک  
ادھر ہے وحی و ولایت کی ڈاک کا تھیلا  
غرض دو گونہ عذاب است جانِ مجنوں را  
بلا سے صحبت لیسے اور فرقت لیسلا  
مگر دراصل سوال مشرقیت اور مغربیت یا قدیم وضع اور جدید وضع کا نہیں، بلکہ

پرانے ذہن اور نئے ذہن کا ہے۔ نوع انسانی کا مشترک تہذیبی اور علمی خزانہ اس روحانی  
 ذہنی اور مادی دولت پر مشتمل ہے جس میں بہت سی قوموں اور نسلوں کے حصے شامل ہیں۔  
 اس میں روحانی دولت زیادہ تر مشرق کا عطیہ ہے۔ اس لیے کہ دنیا کے سبھی بڑے مذاہب  
 مشرق ہی میں پیدا ہوئے اور پر دان چڑھے اور ذہنی اور مادی دولت زیادہ تر مغرب کا  
 عطیہ ہے اس لیے کہ طبیعی، ریاضی اور عمرانی علوم اور مادی ایجادات اور مصنوعات کا  
 جتنا سرمایہ مغرب نے بچھلے پانچ سو سال میں پیدا کیا وہ مشرق نے اس سے پہلے پانچ سو  
 سال میں بھی نہیں کیا تھا۔ آج کی صورت حال یہ ہے کہ نیا ذہن (خواہ وہ مغرب میں ہو  
 یا مشرق میں) مادی اور ذہنی ترقی کی راہ پر تیزی سے گامزن ہے۔ مگر کسی ابدی روحانی  
 یا اخلاقی نصب العین کا وہ یا تو سرے سے منکر ہے یا اس کے بارے میں تشکیک یا  
 لادریت کا رویہ رکھتا ہے۔ اس کی وجہ سے اس کی زندگی کی کشتی ڈانوا دول ہو کر  
 گئی ہے اور ہر چند کہ وہ دریاے حوادث کے سینے کو چیرتی چلی جا رہی ہے تاہم سہ  
 مراد تک پہنچنا تو درکنار یہ بھی نہیں جانتی کہ کوئی روحانی سہل مراد وجود رکھتا ہے اور پورا  
 ذہن ایک ابدی نصب العین کو سینے سے لگائے ہے مگر ذہنی اور مادی وسائل کی  
 کی وجہ سے اسے نوع انسانی کی زندگی میں علمی جامہ پہنانے کی قوت نہیں رکھتا مگر  
 بحریات کے اس کنارے پر کھڑا اس کنارے کا جو اس کا ساحل مراد ہے ایک  
 ساقش تو دیکھ رہا ہے مگر کشتی کے میسر نہ آنے سے وہاں تک پہنچ نہیں سکتا۔  
 حقیقت کو وہی اکبر الہ آبادی جن کا ایک مزاحیہ قطعہ آپ سن چکے ہیں، کمال ایجاز  
 ایک شعر میں یوں بیان کرتے ہیں:

پُرانی روشنی میں اور نئی میں فرق اتنا ہے

انہیں کشتی نہیں ملتی، انہیں ساحل نہیں ملتا

خدا کرے انہیں کشتی اور انہیں ساحل مل جائے پھر انسانیت کا بیڑا پار ہے

# امانت کا تصور اسلام میں

مولانا قاضی زین العابدین سجاد

”امانت“ عرب عام میں اس مال و متاع کو کہتے ہیں جو مالک کسی دوسرے شخص کے حوالے کر دے تاکہ وہ اسے حفاظت کے ساتھ رکھے اور بوقت ضرورت و طلب اسے بحسنہ واپس کر دے۔ امانت کی حفاظت اور اس کی ادائیگی ایک اہم اخلاقی ذمہ داری بھی جاتی ہے تمام قوموں اور ملتوں میں انسانی فضائل میں اس کا شمار ہوتا ہے۔

مگر شریعت اسلام کی زبان میں اس کے معنی میں بڑی وسعت ہے۔ ہر وہ حق جو کسی کا کسی کے ذمہ واجب ہو، امانت کہلاتا ہے خواہ وہ کسی قسم کا ہو۔ کس کا حق ہے، کس نوعیت کا حق ہے، ان اعتبارات سے امانت کی بے شمار قسمیں ہو جاتی ہیں اور امانت انسانی زندگی کے ہر پہلو کو اپنے دائرہ میں لے لیتی ہے۔

صاحب حق کے اعتبار سے امانت کی تین بڑی تقسیمیں کی گئی ہیں (۱) وہ حقوق جو اللہ تعالیٰ کے بندوں پر واجب ہیں مثلاً نماز، روزہ، حج وغیرہ (۲) وہ حقوق جو مخلوق کے انسانوں پر واجب ہیں مثلاً محتاجوں کی مدد، مظلوموں کی دستگیری، عریضوں کے ساتھ حسن سلوک، بزرگیوں کے ساتھ اچھا برتاؤ وغیرہ (۳) وہ حقوق جو ایک شخص کے اپنی ذات پر واجب ہیں





روایات صحیح کی رو سے ان آیات کا شان نزول یہ ہے کہ جب مشہد میں رسول اللہ ﷺ نے مکہ معظمہ فتح کیا اور خانہ کعبہ میں داخل ہونے کا قصد فرمایا تو آپ نے عثمان غنیؓ کو (جن کے خاندان میں کلید برداری کعبہ کا منصب چلا آ رہا تھا) بلایا۔ وہ حاضر ہوا تو حضور نے فرمایا: "اے عثمان مجھے کعبہ کی کنجی دو" انھوں نے تعمیل حکم کے لیے ہاتھ دیا تو حضرت عباسؓ کھڑے ہوئے اور عرض کیا "یا رسول اللہ! میرے ماں باپ آپ ان سے تھیں (ذرم کا پانی پلانے کی خدمت) کے ساتھ ساتھ جو ہمارے خاندان میں رہی ہے، حجابہ (کلید برداری کعبہ کا منصب) بھی ہمارے سپرد فرما دیجیے۔" یہ بات سنکر بن طلحہ نے اپنا ہاتھ روک لیا۔ حضور نے زور دے کر فرمایا "اے عثمان کنجی لاؤ۔" ان نے کنجی تو پیش کر دی مگر یہ عرض کیا کہ "یہ اللہ کی امانت ہے" حضور نے دروازہ لایا اور اندر تشریف لے گئے۔ پھر باہر تشریف لائے تو یہ آیت آپ ﷺ تلاوت فرما رہے تھے: اِنَّ اللّٰهَ يٰۤاَيُّهَا كُمْ اَنْ تُوَدَّوْا الْاِمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا۔ آپ نے عثمان بن طلحہ کو بلا کر (جو مسلمان نہ ہوئے تھے) کعبہ کی کنجی ان کو واپس فرمادی اور یہ بھی حکم دیا کہ یہ کلید برداری کا منصب عثمان بن طلحہ ہی کے خاندان میں رہے گا۔ چنانچہ آج تک ان ہی کے ہاں میں چلا آ رہا ہے۔ حضور کے اس برتاؤ کا اثر ان پر یہ ہوا کہ وہ مسلمان ہو گئے۔ رہے کہ اس موقع پر حق کلید برداری کی ادائیگی کا سوال تھا۔ کوئی مال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ودیعت نہیں رکھا تھا۔ رہی کنجی تو وہ تو اس حق کی ایک علامت اور نشانی تھی پس۔ اس آیت کے اس شان نزول سے ہی یہ واضح ہے کہ "امانت" کا مفہوم ان حقوق پر حاوی ہے جو کسی ایک کے دوسرے کے ذمہ واجب ہوں۔

تفصیل بالا کی رو سے پورا دین ہی امانت بن جاتا ہے کیونکہ شریعت اسلام، حقوق العباد اور حقوق النفس ہی کے مجموعہ کا نام ہے اور اسلام کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ زندگی کے پورے دائرہ میں اللہ تعالیٰ کی فرماں برداری کو قبول کرے اور اس نے

تفسیر ابن کثیر ج ۱ النساء مطبوعہ البانی مصر

۱۰۔ ایات الشریعہ امام ابن تیمیہ ص ۳

حق و اختیار دے کر انسانیت کی جو گراں بار اور ہمہ گیر ذمہ داریاں اس پر ڈالی گئی ہیں۔ ان  
پیدا کرے۔

ان ہی معنی کے اعتبار سے فرمایا گیا:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ  
وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْتَمِلَهَا وَاشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ  
إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا يَعَذِّبُ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ  
وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبُ  
اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ  
غَفُورًا رَحِيمًا (الاحزاب ۷۲)

ہم نے امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں  
پیش کیا تو انہوں نے اس کا بوجھ اٹھانے سے  
انکار کر دیا اور اس سے ڈرے لیکن انسان نے اس بوجھ کو  
قبول کر لیا۔ بے شک وہ بڑا نافرمان اور نادان۔  
یہ اس لیے ہوا تاکہ اللہ تعالیٰ منافق مردوں اور  
منافق عورتوں اور مشرک مردوں اور مشرک عوا  
کو سزا دے اور ایمان دار مردوں اور ایمان  
دار عورتوں پر رحمت نازل فرمائے اور اللہ بڑا  
کامیاب کرنے والا اور بڑا رحم کرنے والا۔

حضرت شاہ عبد القادر دہلویؒ اس آیت کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

”امانت کیا ہے؟ پرانی چیز رکھنی اپنی خواہش کو روک کر۔ آسمان و زمین میں  
خواہش کچھ نہیں (یعنی جذبات و خواہشات سے حادی ہیں) یا ہے تو وہی جس پر قائم  
انسان میں (نفس کی) خواہش اور ہے اور (خدا کا) حکم خلافت اس کے اس پرانی چ  
یعنی ”حکم“ کو برخلاف اپنے جی کے تھامنا بڑا زور (یعنی عزم و ہمت) چاہتا ہے۔ اس  
انجام یہ ہے کہ منکروں کو قصور پر پکڑا جائے اور ماننے والوں کا قصور معاف کیا جائے  
حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں امانت کی تفسیر ”دین و شریعت“ ہی سے کی ہے۔  
انہوں نے حکم خداوندی سے تعبیر کیا ہے۔

احادیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے فرمایا گیا:

لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ وَلَا دِينَ لِمَنْ  
لَا عَهْدَ لَهُ۔

(اس کا ایمان ہی نہیں جس میں امانت نہیں  
اس کا دین ہی نہیں جس میں وفادار وعدہ نہیں۔)

حضرت عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا:

نماز امانت ہے، وضو امانت ہے، ناپ تول امانت ہے (پھر بہت سی چیزوں کو  
 بکفرمایا) اور ان میں سب سے زیادہ سخت معاملہ امانت رکھی ہوئی چیزوں کا ہے۔ راوی  
 نے کرتا ہے کہ میں نے حضرت برادر بن ہازب کے سامنے ابن مسعود کی یہ روایت نقل کی، تو  
 مول نے فرمایا: ابن مسعود نے سچ کہا۔ پھر اس کی تائید میں مذکورہ بالا آیت، ان اللہ یا لکم  
 ایہ تملکات فرمائی۔

صوفیہ کرام اس سلسلے میں اور آگے گئے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

وجود اور اس کے تعلقات اور ہر وہ کمال جو غیر اللہ میں ہے وہ اس کی ذات کا  
 میں ہے بلکہ وجود باری تعالیٰ سے متبیس ہے اور مخلوق کے پاس خالق کی ایک امانت  
 ہے اور آیت ان اللہ یا لکم ان تودوا الامانات الی اهلها کا تقاضا ہے کہ ان امانات کو  
 صاحب امانت کی طرف واپس کیا جائے۔ اس طرح کہ بندہ یہ محسوس کرے کہ اس کے  
 اس اپنا کچھ بھی نہیں ہے۔ اس کا یہ وجود اور اس سے متعلق تمام صفات سب حق تعالیٰ کی  
 امانت ہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ بادشاہ کسی خاکروب کو کسی مصلحت سے خلعت امارت  
 پہنارے تو خاکروب کے لیے لازم ہے کہ وہ اس خلعت کو اپنی نہ سمجھے بلکہ بادشاہ ہی کی بلکہ  
 بلکہ جب صوفی پر یہ کیفیت غالب آجاتی ہے تو وہ اپنے نفس کو معدوم و نابود وجود  
 اور تمام کمالات سے عاری محسوس کرنے لگتا ہے۔ یہ عوفیہ کی اصطلاح میں مرتبہ فنا ہے  
 پھر ایک وقت آتا ہے کہ یہ احساس معدومیت بھی فنا ہو جاتا ہے۔ اسے مرتبہ فنا  
 افناء کہتے ہیں۔ پھر ایک منزل آتی ہے کہ وہ اپنے نفس کو ایسے وجود کے ساتھ جو اللہ  
 تعالیٰ سے مستعار ہو موجود محسوس کرنے لگتا ہے اور ان صفات سے جو اللہ تعالیٰ کی  
 طرف منسوب ہوں متصف پاتا ہے۔ یہ مرتبہ بقا ہے اور یہی وہ مقام ہے جس کے  
 متعلق حدیث قدسی میں فرمایا گیا ہے:

میں اس کے کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سناتا

كنت معه الذي يسمع به و يهوى الذي

اسناد احمد وغیرہ

بیموید الحدیث - ہے اور اس کچھ بن جانا ہوں جس سے وہ بکھلے

(اسی مرتبہ کہ "مرتبه اول امانت" سے تعبیر کیا جاتا ہے)

امانت کی ضد خیانت ہے۔

قرآن کریم اور احادیث میں اس کا استعمال جا بجا بدینی، بے ایمانی اور منافقت کے لیے کیا گیا ہے اور اس کا دائرہ انطباق بھی انسان کی پوری زندگی پر عادی ہے۔

اب ہم "امانت" کے استعمالات کی کچھ مثالیں کتاب و سنت سے پیش کرتے ہیں جن سے ہمارے مذکورہ بالا بیان کی وضاحت ہو سکے گی اور یہ معلوم ہو سکے گا کہ انسان کا خلعت انسانیت پہنا کر کتنی گونا گوں ذمہ داریوں کا بوجھ اس پر ڈال دیا گیا ہے اور اسے منازل زندگی میں قدم قدم پر کس قدر حقوق ادا کرنے ہیں۔

امانت قرآن کریم میں :

لفظ "امانت" قرآن کریم میں چھ مقامات پر آیا ہے۔

(۱) سورہ احزاب کی آیہ اِنَّا عَزَّمْنَا اَلْاِمَانَةَ عَلٰی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ

کی تشریح میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہاں امانت سے مراد، قول رابع کے مطابق دین و شریعت ہے جو ان تمام ذمہ داریوں کا مجموعہ ہے جو انسان پر شرف انسانیت کی بنیاد پر اور کائنات میں اللہ تعالیٰ کا خلیفہ اور نائب ہونے کی وجہ سے عائد کی گئی ہے ان میں حقوق اللہ اور حقوق العباد اور حقوق النفس تینوں آجاتے ہیں۔

(۲) سورہ نساء کی آیہ اِنَّ اللّٰهَ يٰۤاَمُرُكُمْ اَنْ تُوَدُّوا الْاِمَانَاتِ اِلٰی اَهْلِهَا کٰی تَفْسِرُہٗیْ لَکُمْ چکی ہے۔ یہاں بھی امانت سے تمام انواع حقوق مراد ہیں جن کا مجموعہ شریعت ہے۔

(۳) سورہ انفال میں فرمایا گیا ہے :

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا لَا تَخُونُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ اَسَ اِيۤمَانُکُمْ اِلٰی اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِٗ فَاِيۤمَانُکُمْ اِلٰی النَّفْسِ الَّتِيْ نَفَخَ فِیْهِ رُحُوْلُکُمْ ۚ وَتَخُونُوْنَ اِمَانًا تَکُوْمُوْنَ وَتَخُونُوْنَ اِمَانًا تَکُوْمُوْنَ وَتَخُونُوْنَ اِمَانًا تَکُوْمُوْنَ

امانتوں میں، جان بوجھ کر۔

(الانفال ۳)

۱۔ ملخصاً از تفسیر مظہری ج ۲ ص ۴۰-۴۱۔ مطبوعہ دہلی

اں اللہ اور رسول کی خیانت سے مراد، ان کے احکام کی خلاف ورزی ہے جیسا کہ بیضاوی  
 تشریح کی ہے کہ "بتعطیل الفرائض والتشن" یعنی فرائض اور سنتوں کو چھوڑ دیا جائے  
 آپس کی امانتوں میں خیانت سے مراد حقوق العباد میں کوتاہی ہے جیسا کہ بیضاوی نے  
 ماہے کہ "فیما بینکم" یعنی "جو حقوق اور ذمہ داریاں آپس میں ایک دوسرے پر ہیں۔"  
 علامہ رشید رضا مصری نے لکھا ہے کہ یہاں اللہ کی خیانت سے مراد اس کے فرائض  
 چھوڑ دینا ہے اور اس کی مقرر فرمودہ حدود و شریعت سے تجاوز کرنا، جن کو اس نے قرآن کریم  
 بیان فرمایا ہے اور رسول کی خیانت سے مراد یہ ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن  
 احکام کی جو تشریح قول یا عمل سے کی ہے اس کو چھوڑ کر اپنی من مانی تعبیرات اختیار کی  
 ہیں اور آپس کی امانتوں میں خیانت سے مراد یہ ہے کہ حکام اسلام کی اطاعت کی جو ذمہ دیا  
 لمانوں پر عائد ہیں، ان کو پورا نہ کیا جائے۔<sup>۲</sup>

(۵-۴) سورہ مومنون اور سورہ معارج میں سچے ایمان والوں کی متعدد صفات بیان فرمائی  
 ہیں۔ منجملہ ان کے ایک صفت یہ ہے۔

الذین ہولاماناً تہمدو عهداً ہولاماناً  
 اور وہ لوگ جو اپنی امانتوں اور اپنے وعدوں کا  
 خیال رکھنے والے ہیں۔ (مومنون ۱ معارج ۴)

یہاں بھی امانات سے وہ تمام ذمہ داریاں مراد ہیں جو خالق یا مخلوق کی ایک انسان پر  
 نہ ہوتی ہیں اور اسی طرح "عهد" سے وہ تمام عہد مراد ہیں جو اسلام قبول کر کے ایک انسان  
 اللہ اور رسول سے کرتا ہے یا معاملات دنیوی کے سلسلے میں دوسرے انسانوں سے  
 کرتا ہے۔

چنانچہ قاضی ناصر الدین عبد اللہ بیضاوی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ "حق تعالیٰ  
 مخلوق کی طرف سے جن چیزوں کا انھیں ذمہ دار بنایا جائے اور ان سے وعدہ لے لیا  
 جائے ان کی حفاظت اور درستی کا خیال رکھنے والے ہیں۔"

بیضاوی ج ۱ ص ۳۴ مطبوعہ احمدی دہلی ۲- تفسیر المنار ج ۹ ص ۶۴۳ از علامہ

۳- تفسیر بیضاوی ج ۲ ص ۲۰۰ رشید رضا مصری مطبوعہ مصر

(۶) سورہ بقرہ میں فرمایا گیا ہے:

ظُهُورَ الَّذِينَ آذَيْنَا آيَاتِنَا فَلْيَسْتَ

اللَّهُ تَبَّ (بقرہ - ۲۹)

پس چاہیے کہ پورا امانت کو ختم  
جس پر اعتماد کیا گیا اور اللہ سے جو اس کا پروردگار  
تو اس ہے۔

یہاں سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امانت اپنے عام معنی میں استعمال نہیں ہوا بلکہ  
مراد وہ قرض ہے جو مقررہ شخص کے ذمہ واجب الادا ہے۔  
امانت حدیث میں،

(۱) صحیح بخاری میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ایک حدیث نقل  
کی گئی ہے جو دو حصوں پر مشتمل ہے۔ راوی حدیث نے ہر حصہ کو مستقل حدیث قرار دیا  
چنانچہ حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے دو حدیثیں  
بیان فرمائیں۔ ان میں سے ایک (کے معصدا  
کو تو میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا اور  
دوسری کا منتظر ہوں) کہ جو پیشین گوئی اس میں  
کی گئی ہے وہ بھی دیکھ لوں۔

پہلی حدیث تو حضور نے ہم سے یہ بیان فرمائی  
”امانت“ انسانوں کے دلوں کی جڑیں (اللہ  
کی طرف سے) اترتی پھر انھوں نے اس (کی  
تفصیل) کو قرآن سے جانا۔ پھر اس (کی مزید  
تفصیل) کو حدیث سے سمجھا اور (دوسری  
حدیث میں) حضور نے ہم سے اس کے اٹھا  
جانے کا حال بیان فرمایا۔ چنانچہ فرمایا کہ ایک  
شخص ایک دفعہ سوئے گا تو امانت کا ایک دم

حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
حدیثیں رائیٹ احمد ہما وانا انتظر  
الآخر۔ حدیثنا ان الامانة نزلت في  
جذر مطلوب الرجال شرعلما من القرآن  
شرعلما من السنة وحدثنا عن  
رفعها قال ينام الرجل النومة فتقبض  
الامانة من قلبه فيظل اثرها مثل  
اثر الوكت شرينام النومة فتقبض فيبقى  
فيها اثرها مثل اثر الجمل كبحر حرجه  
على جلك فنفظ فتراه منتبها وليس  
فيه شيء ويصبح الناس يتبايعون  
فلا يكاد احد يودي الامانة فيقال  
ان في بني فلان رجلا امينا ويقال

للرجل ما اعقله وما اظرفه وما اجله  
 ومانى قلبه مثقال حبة خردل من ايمان -  
 وقد اتى على زمان ولا ابالى ايكم بايعت  
 ان كان مسلما رده على الاسلام وان  
 ان نصرانيا رده على ساعيه واما اليوم  
 فما كنت ابايع الا فلانا وفلانا -

(مصنف البضارى ج ۲ باب اذا بقى فى حثالة  
 من الناس)

اس کے دل سے محو کر دیا جائے گا اور اس کا نشان  
 سیاہ و جبہ کی طرح باقی رہ جائے گا۔ پھر وہ ایک  
 دفعہ سوئے گا تو پھر امانت کا ایک حصہ محو کر دیا جائے  
 گا اور اس کا نشان آبلے کی طرح رہ جائے گا۔ جیسے  
 چنگاری تم اپنے پاؤں پر گر کر لو پھر اس میں آبلہ پڑ جائے۔  
 پھر (یوں تو) تم اسے ابھرا ہوا دیکھو مگر اس میں  
 کچھ نہ ہو (اسی طرح ریاکاری کی امانت رہ جائے  
 گی حقیقت ختم ہو جائے گی) اور لوگ آپس میں خرید و  
 فروخت کے معاملات کریں گے مگر کوئی شخص امانت  
 کا لحاظ نہ رکھے گا۔ اس وقت کہا جائے گا کہ فلاں  
 خاندان میں ایک امانت دار شخص موجود ہے اور اس  
 شخص کے متعلق کہا جائے گا 'وہ کیسا عقل مند ہے  
 وہ کیسا دانا ہے' وہ کیسا تیز ہے حالانکہ اس کے  
 دل میں رائی کے دانے کے برابر بھی ایمان نہ ہوگا۔  
 (اور جب ایمان نہیں تو امانت کہاں) (حضرت  
 حذیفہ نے فرمایا کہ) مجھ پر ایک زمانہ گزر چکا ہے کہ  
 مجھے اس کی بھڑک نہ ہوتی تھی کہ تم میں سے کس سے  
 لین دین کر رہا ہوں۔ اگر وہ مسلمان ہوتا تو اس کا  
 اسلام اس کا ذمہ دار ہوتا تھا اور اگر نصرانی ہوتا  
 تو اس کا حاکم اس کا ذمہ دار ہوتا۔ لیکن آج یہ حالت  
 ہے کہ میں فلاں فلاں اشخاص سے ہی معاملات کرتا  
 ہوں (اگرچہ ابھی وہ زمانہ نہیں آیا ہے کہ امانت  
 معدوم ہو گئی ہو)



اس حدیث کے پہلے حصے میں "امانت" سے مراد "تعلیقات شرعیہ" ہیں جن کی تعمیری  
 "جہالت" کے موقع پر قلب انسانی پر کی گئی اور فطرت انسانی میں جن کے جوہر کو سمیٹا گیا پھر ان  
 کی تفصیل کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہوئی۔ اس امانت کی سرپرستی  
 شادابی کا زمانہ مصروف تھا جسے "ادی حدیث" نے اپنی خوش نصیبی سے اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا۔  
 حدیث کے دوسرے حصے میں حضرت خذیفہ اپنے آخری زمانے کا ذکر فرماتے ہیں (ان کا انتقال  
 ۳۶ھ میں ہوا) کہ امانت کم ہوتی جا رہی ہے۔ فتوحات کے نتیجے میں کثیر تعداد میں قوموں اور  
 غیر مسلموں کے اختلاط کی وجہ سے جوہر ایمانی کی پہلی سی تابندگی اور درخشانی باقی نہیں رہی۔ لوگ  
 معاملات میں بھی شریعت کو نظر انداز کرنے لگے ہیں تاہم ابھی وہ بدترین زمانہ نہیں آیا ہے  
 جس کی پیش گوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی کہ امانت کا جزوی طور پر بھی وجود  
 باقی نہ رہے گا اور معاملات میں بھی ایمان اور دیانت کے تقاضوں کو پورے طور پر خیر باد کہہ  
 جائے گا۔ جن محدودے چند لوگوں کی امانت کا بڑا شہرہ ہوگا، ان کی امانت محض دکھاوے  
 کی ہوگی جس طرح آبلہ بظاہر ابھرا ہوا نظر آتا ہے مگر اس میں خون کا ایک قطرہ بھی نہیں ہوتا۔

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ

(۲) عن ابی ہریرۃ قال قال رسول

نے فرمایا جب امانت کو ضائع کر دیا جائے تو قیامت

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ضیعت

کا انتظار کرو۔ حضرت ابوہریرہ نے پوچھا یا رسول اللہ

الامانت فانظر الساعة قال کیف

اس کو ضائع کرنے کی کیا صورت ہوگی حضور نے

إضاعتهما یا رسول اللہ قال اذا أَسْنَدَ

فرمایا جب حکومت کو ناپاہلوں کے سپرد کر دیا جائے

الامر الی عنید اہلہ فانظر الساعة

تو قیامت کا انتظار کرو۔

(صحیح بخاری ۲۳۰)

یہاں جیسا کہ خود زبان رسالت سے تصریح فرمادی گئی "امانت" سے مراد "حکومت  
 سے متعلق ذمہ داریاں" ہیں۔ جمہور امت کا فرض ہے کہ وہ امت کی قیادت اور مملکت  
 کی سربراہی کے لیے صالح ترین شخصیت کو انتخاب کر لے، اور سربراہ مملکت کا فرض  
 ہے کہ وہ مناسب حکومت پر ان اشخاص کو مامور کرے جو ان کی ذمہ داریوں کو  
 بیاقت و دیانت کے ساتھ انجام دے سکیں۔ جب یہ صورت حالات باقی نہ رہے

در زمام اقتدار نا اہل، غیر ذمہ دار اور خود غرض لوگوں کے ہاتھ میں آجائے تو حضور کی  
بش گوئی کے مطابق سمجھنا چاہیے کہ قیامت قریب آگئی ہے۔

(۳) عن جابر قال قال رسول الله  
صلی اللہ علیہ وسلم اذا حدث الرجل  
لحدیث ثمر التفت فہی امانتہ۔  
(ترمذی)

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ  
نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کسی سے کوئی بات  
بیان کرے پھر ادر ادر دیکھنے لگے (کہ کوئی  
سن تو نہیں رہا) تو وہ بات امانت ہے۔

یہاں امانت سے مراد وہ راز ہے جسے کوئی شخص  
دوسروں سے چھپانا چاہتا ہے جب مرحت یا  
قرائن سے یہ معلوم ہو جائے کہ ایک شخص اپنی کسی  
بات کو چھپانا چاہتا ہے کسی خاص مقصد سے اس  
نے آپ سے اس کا ذکر کر دیا ہے تو آپ کا فرض  
ہے کہ اسے امانت سمجھیں اور کسی دوسرے تک  
اسے نہ پہنچے دیں۔

(۴) عن جابر قال قال رسول الله  
صلی اللہ علیہ وسلم المجالس بالامانۃ  
الا نلشۃ مجالس سفۃ دم حرام او فرج  
ہرم افاقطاع مال بغیر حق۔  
(ابوداؤد)

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجلسوں کی باتیں امانت  
ہیں مگر تین مجلسیں ناحق خون ریزی یا زنا یا بغیر  
حق کے کسی کے مال کو خود برو کرنا (جہاں ان  
باتوں کا ذکر ہو)

یہاں بھی امانت سے مراد وہ پوشیدہ باتیں ہیں جو کسی مجلس خاص میں کی جائیں۔  
ان باتوں کو بھی امانت سمجھ کر محفوظ رکھنا چاہیے۔ البتہ تین قسم کی باتوں کو ان سے مستثنیٰ  
کیا گیا۔ کسی کی جان، عزت یا مال کو ناحق نقصان پہنچانے کا اگر مشورہ ہو تو اسے چھپانا  
ناگزیر نہیں۔ کیونکہ اس طرح دوسرے شخص کے زیادہ اہم حق کا تحفظ ہوتا ہے۔

(۵) عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ

لیہ وسلم قال المستشار مؤتمن  
نے فرمایا جس سے مشورہ کیا جائے وہ امین ہے  
(القامع الجامع ج ۵)

یہاں صحیح مشورے کو امانت قرار دیا گیا۔ یعنی اگر کوئی شخص کسی سے کسی معاملے میں مشورہ  
رہے۔ تو جس سے مشورہ لیا جائے اس کی ذمہ داری ہے کہ اپنی دانست کے مطابق صحیح مشورہ  
دے۔ اور اگر اسے اس سلسلے میں معلومات نہ ہوں تو معذوری کا اظہار کر دے۔

(۶) عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم اداء الامانت الی من  
اثمنت ولا تخن من خانک  
حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ  
نے فرمایا جس نے تیرے پاس امانت رکھوائی  
اسے اس کی امانت ادا کر دے اور جس نے  
تیرے ساتھ خیانت کی اس کے ساتھ بھی  
خیانت نہ کر۔  
(ابوداؤد و ترمذی)

(۷) عن ابی ہریرۃ قال قال رسول  
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آیت المنافق ثلاث  
ولات صائم وصلى و زعمراک، مسلما  
اذا حدثت کذبا اذا وعدا خلفت و  
اذا اؤتمنت خان  
حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ  
نے فرمایا منافق کی نشانیاں تین ہیں۔ اگرچہ وہ  
روزہ رکھے اور نماز پڑھے اور اپنے آپ کو  
مسلمان کہے جب بات کہے تو جھوٹ بولے  
اور جب وعدہ کرے تو اسے پورا نہ کرے اور  
جب اس کے پاس امانت رکھوائی جائے تو  
خیانت کرے۔  
(رداۃ الغفار ص ۱)

(۸) عن ابی موسیٰ قال قال رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم ان الخازن المسلم لایین  
الذی یعطى ما آوینہ کاملاً من قرطیبۃ بہ  
نفسه لحد المتصدین  
حضرت ابو موسیٰؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہؐ  
نے فرمایا کہ مسلمان امانت دار خزانہچی جسے  
چیز کے دینے کا (حاکم کی طرف سے) حکم کیا جائے  
اسے وہ پورا پورا خوش دلی کے ساتھ دیدے تو  
اور خیرات کرنے والوں میں سے ایک وہ بھی ہے  
(رداۃ الجنادی)

یعنی اگرچہ وہ بیت المال کا ملازم ہے اور جو کچھ حاکم کے حکم سے کسی ضرورت مند کو

دیتا ہے وہ اپنی گروہ سے نہیں دیتا مگر ضرورت مندوں کا حق خود خدائی کے ساتھ بغیر خیانت کے ادا کرنے کی وجہ سے اسے بھی خیرات کا ثواب ملے گا۔

(۹) عن عبد الرحمن بن ابی قوادان النبی  
صلی اللہ علیہ وسلم تَوَضَّأَ یَوْمَافِعَلَ اصْحَابَهُ  
یَتَمَشَّحُونَ بِوَضُوئِهِ فَقَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللہُ  
عَلِیْہِ وَسَلَّمَ مَا خَمَلْکُمْ عَلٰی هَٰذَا قَالُوا  
حُبَّ اللہِ وَرَسُولِہِ فَقَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللہُ  
عَلِیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّ یُحِبَّ اللہُ وَرَسُولَہِ اَوْ  
یُحِبَّہُ اللہُ وَرَسُولَہُ فَلِیَمْدُقْ حَٰدِیثَہُ  
اِذَا حَدَّثَتْ وَلِیُؤَدِّ اَمَانَتَہُ اِذَا اُوْتِیْتُمْ  
ذَلِیْکُمْ جَوَازٌ مِّنْ جَارٍ

(شعب الایمان)

حضرت عبدالرحمن بن ابی قوادان سے روایت ہے کہ  
رسول اللہؐ نے ایک روز وضو کیا تو صحابہ کرام  
نے آپ کے وضو کے پانی (کے ٹپکتے ہوئے قطروں)  
کو اپنے بدن پر (تبرک کے طور پر) لٹا شروع کر دیا  
حضور نے ان سے پوچھا تم نے ایسا کیوں کیا۔  
انہوں نے جواب دیا۔ اللہ اور اس کے رسول  
کی محبت کی وجہ سے۔ اس پر آپ نے فرمایا ہے  
اللہ اور اس کے رسول سے محبت کرنا پسند ہو یا  
یہ پسند ہو کہ اللہ اور اس کا رسول اس سے محبت  
کریں اُسے چاہیے کہ جب بات کرے تو سچی بات  
کرے اور جب اس کے پاس امانت رکھوائی جائے  
تو اپنی امانت کو ادا کرے اور جو بھی اس کا پڑوسی  
ہو اس کے ساتھ اچھا سلوک کرے۔

یہاں رسول اللہؐ نے یہ بات واضح فرمادی کہ محض حضورؐ سے جذباتی محبت کافی  
نہیں ہے بلکہ اس محبت کے اثرات عملی زندگی میں نمودار ہونے چاہئیں۔ ایک سچا  
مسلمان جو رسول اللہؐ سے محبت کرتا ہے اسے حضورؐ کے احکام کی بھی تعمیل کرنا چاہیے۔  
مذکورہ بالا چاروں حدیثوں میں ”امانت“ سے مراد معاملات کے سلسلے کی یا اللہ کی  
ہے۔ اس کی بھی شریعت میں بڑی اہمیت ہے۔ بددیانتی کی وجہ سے ایک دوسرے پر  
اعتماد باقی نہیں رہتا اور اجتماعی زندگی کا نظام درہم و برہم ہو جاتا ہے۔ پھر اس کا تعلق  
حقوق العباد سے ہے۔ حقوق العباد تو بہ سے بھی معاف نہیں ہوتے جب تک خود صاحب  
حق سے ان کو معاف نہ کرایا جائے۔ اسی اہمیت کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

صحابہ کرام کو بار بار اس کی طرف توجہ دلا یا کرتے تھے۔

(۱۰) عن انس قال قلنا خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا قال لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له (مشکوٰۃ)

حضرت انس روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہؐ ہمیں خطبہ سناتے تھے جس میں یہ فرماتے کہ جو امانت دار نہیں اس کا ایمان نہیں اور جس کو وعدہ کا پاس نہیں اس کا دین نہیں۔

اگرچہ یہاں شارحین حدیث نے ایمان اور دین کے کمال کی نفی مراد لی ہے یعنی وہ شخص جس کو امانت کا خیال نہ ہو اس کو ایمان کامل نصیب نہیں اور جس کو عہد کا پاس نہ ہو اس کو دین کامل نصیب نہیں۔ تاہم خطبات میں بار بار اس کا تذکرہ فرماتے ہیں اس کی اہمیت واضح ہے۔

ایک اور حدیث میں اس کی اہمیت پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی گئی ہے۔

(۱۱) عن عبد الله بن عمرو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اربع اذاکن نیک فلا علیک ما فاکک من الدنیا حفظ امانة وصدق حدیث وحن خلیقة وحنه فی طعمه

حضرت عبد اللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا چار چیزیں اگر تم کو میسر ہوں تو دنیا کی کسی چیز سے محرومی تمہارے لیے نقصان رساں نہیں امانت کی حفاظت، راست گوئی، خوش خلقی، روزی میں احتیاط۔

(مشکوٰۃ)

آخر کلام میں اس سلسلے کی دو حدیثیں اور ذکر کی جاتی ہیں جو خاص طور پر عصرِ حرام میں قابلِ توجہ ہیں۔

(۱۲) اول ما یرفع من الناس الامانة واخرها یقی من دینهم الصلوة وادب مصلى لا یخلف له عند الله

لوگوں میں سب سے پہلی (دین کی) چیز جو اٹھا جائے گی وہ امانت ہوگی اور دین کی آخری چیز جو ان میں باقی رہ جائے گی وہ نماز ہوگی اور بہت سے نماز ادا ہوئے مگر جن کا اللہ تعالیٰ

(کنز العمال ۲۳)

کے ہاں (ثواب میں) کوئی حصہ نہ ہوگا۔

(۱۳) اُولَٰئِكَ مَا تَقْدُونَ مِنْ دِينِكُمْ اَلَا مَتَّ

تم اپنے دین میں سے سب سے پہلے جس چیز کو  
گم کر دے گے وہ امانت ہے اور آخری چیز جسے تم  
کھوڑ گے وہ نماز ہے۔ اور ایسا وقت آنے  
والا ہے کہ ایک قوم نماز پڑھے گی مگر اس کے  
پاس دین نہ ہوگا۔

وَاٰخِرُ مَا تَقْدُونَ الصَّلٰوةَ وَتُصَلُّوْنَ قَوْمٌ

لَا دِيْنَ لَهُمْ

(بیہقی ۶۷)

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں میں صرف  
روم و ظواہر دین کے نام پر باقی رہ جائیں گے۔ دین کی روح اور اصل حقیقت گم ہو جائے  
گی۔ مسجدیں آباد ہوں گی مگر نمازیوں کے دل تقویٰ اور خشیت سے خالی ہوں گے۔  
پیشانیوں پر گھٹے ہوں گے مگر قلب میں ایمان و دیانت کی روشنی کی کوئی کرن نہ ہوگی۔  
ان کی رسمی عبادتیں ان کے اعمال اور اخلاق پر کوئی اثر نہ ڈال سکیں گی۔

افسوس ہے کہ آج ہم مسلمانوں کی حالت کچھ ایسی ہی ہوتی جا رہی ہے۔ ہمارے  
اس انداز زندگی سے ہم کو جو نقصان پہنچا ہے وہ تو ظاہر ہے، اسلام کو بھی سخت نقصان  
پہنچ رہا ہے۔ غیر مسلموں کی نگاہ میں ہم نے اس کی صداقت کو مشکوک بنا دیا ہے جس طرح  
ہمارے اسلاف کرام کی پاکبازانہ زندگی کو دیکھ کر غیر مسلم اسلام کے حلقہ گجوش ہوتے تھے،  
آج ہماری بد عملی کی وجہ سے اسلام سے دور ہو رہے ہیں۔ خدا نہ کرے کہ ہم  
اس حدیث کا مصداق ہوں۔

خلاصہ کلام

الحاصل "امانت" اسلامی نقطہ نظر سے عین دین اور عین ایمان ہے۔ اپنے  
تمام معانی اور مدلولات کے اعتبار سے ہر بات میں اس کا لحاظ رکھنا اور زندگی کے  
ہر پہلو کو اس کے تقاضوں کے مطابق بنانا اسلامی زندگی کا حاصل ہے۔

ارباب حکومت کا فرض ہے کہ وہ ان ذمہ داریوں کو پورا کریں جو عوام کے حقوق  
کا اور ان کے متعلق ان پر عائد ہوتی ہیں۔ عوام کا فرض ہے کہ وہ ایسی جماعت کو

برسر اقتدار لائیں جو حکومت کے فرائض بوجہ احسن ادا کرنے کی اہلیت و صلاحیت رکھتی ہو پھر ملک و ملت کی خدمت کے کاموں میں ان کے مددگار ہوں۔ کارخانہ داروں کا فرض ہے کہ وہ مزدوروں کی ضروریات زندگی کا خیال رکھیں۔ ان کو اتنا حق المحنت ادا کریں جس سے وہ فارغ البال زندگی بسر کر سکیں۔ مزدوروں کی ذمہ داری ہے کہ وہ محنت ادا دیانت کے ساتھ اپنے فرائض ادا کریں اور متاجروں کے نفع و نقصان کو اپنا نفع و نقصان سمجھیں۔ استادوں کا فرض ہے کہ وہ شاگردوں کی ذہنی و اخلاقی بہترین تربیت کریں اور ان کو اپنی اولاد کی طرح عزیز رکھیں۔ شاگردوں کا فرض ہے کہ وہ استادوں کا احترام کریں اور دل و جان سے ان کے احکام کی تعمیل کریں۔ اربابِ صرافت و سیاست کا فرض ہے کہ وہ ملک کی صحیح فکری و سیاسی رہنمائی کریں اور اپنے قلم کو مزدور کا اوزار نہ بنائیں۔ قارئین کا فرض ہے کہ وہ حقیقت پسندی اختیار کریں اور ”تیز رو“ اور ”راہبر“ کے درمیان فرق ا سکھیں۔ شوہروں کا فرض ہے کہ وہ بیویوں کے حقوق پورے طور پر ادا کریں۔ اور بیوی کی ذمہ داری ہے کہ وہ شوہروں کی عزت، مال اور اولاد کی نگرانی میں کسر نہ چھوڑیں۔ والدین کا فرض ہے کہ وہ اولاد کی پرورش اور تربیت میں کوتاہی نہ کریں اور اولاد کا فرائض ہے کہ وہ والدین کی اطاعت و خدمت دل و جان سے کریں۔

الفرض ”امانت“ جس کی ادائیگی کا قرآن کریم اور حدیث شریف میں بار بار حکم دیا ہے وہ ایک انسان کی زندگی کے تمام پہلوؤں کو محیط ہے۔ وہ ذمہ داریوں کی ایک ایسی فہم ہے جس میں انسان کا بند بند جکڑا ہوا ہے۔

اگر ہر شخص اپنی اپنی جگہ اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کرے اور ”طلب حقوق“ کے ا لگانے کے بجائے ”ادائیگی فرائض“ کے احساس کو بیدار کرتا رہے تو دنیا میں امن و اطمینان کی وہ فضا پیدا ہو جائے جس سے دنیا رشکِ جنت بن جائے اور یہاں کا سطحِ نظر ہے۔

# فکرِ اقبال

میں

## شخصیت، تقدیر اور وقت

ڈاکٹر عالم خوند میری

اس کائنات میں انسان کی تقدیر **Destiny** کا سلسلہ ہمیشہ سے فلسفیوں، اہل نظر صوفیوں اور فکر پسند شاعروں کا مرکزِ توجہ رہا ہے، مشرق کے باطنی مذاہب نے کائنات کا مطالعہ، اسی نقطہ نظر سے کیا کہ کائنات کہاں تک مزرعہ آخرت کا کام دے سکتی ہے۔ مغربی فکر نے اپنے آغاز ہی سے کائنات کے بے غرض مطالعہ کو اپنا نصب العین بنایا تھا اور شاید یہی وجہ تھی کہ آج جس طرزِ فکر کو ہم سائنٹفک کہتے ہیں، اس کی بنیادیں مغرب میں استوار ہوئیں، اس کے برخلاف مشرق کی فکر میں اس قسم کے بے غرض مطالعے کی روایت ہمیں شاذ و نادر نظر آتی ہے۔ اسی بات کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ مغربی فکر (جہاں تک وہ خالصہ مغربی رہی) انسانی زندگی کی افقی سطح کی جانب متوجہ رہی اور مشرقی فکر عموماً عمودی سمت میں مائل پرواز رہی۔ اگر ہم مشرق وسطیٰ کو اپنے سفر کا نقطہ آغاز بنائیں تو ہمیں اس امر کے شواہد نظر آتے ہیں کہ اس علاقے کے مغرب میں خیالِ مادیت اور



دنیاویت کی طرف مائل رہا اور اسی نقطے کے مشرق میں خیال، مادہ اہمیت کی جانب حرکت پزیر  
 نظر آتا ہے، جہاں تک انسان کا سوال ہے، اس علاقے کے مغرب میں انسان کی حقیقت  
 اور اہمیت کے تعین میں اس کے سماجی، سیاسی، معاشی اور تمدنی روابط کو بنیادی اہمیت  
 حاصل رہی ہے۔ اس کے برعکس مشرق میں، ان روابط کو انسانی وجود کی معنویت میں یا تو کوئی  
 اہمیت نہیں دی گئی، یا زیادہ سے زیادہ انھیں ثانوی اور کم تر اہمیت کا حامل تصور کیا  
 جا تا رہا۔

یہ تصورات کہ مادہ عدم ہے، اور عدم شر محض ہے، روح اصل وجود ہے اور خیر ہے،  
 خدا، روح مطلق ہے اور خیر مطلق، انسانی حیات روح کے تنزل اور مادے سے ربط  
 کی اور اس بنا پر خیر و شر، وجود اور عدم کی کشمکش کی ایک دردناک مثال ہے،  
 جو مشرقی تصور حیات میں مرکزی اہمیت رکھتے تھے۔ اسی تصور حیات کا نتیجہ تھا کہ نہ تو مادے  
 اور اس کے مظاہر کے منظم مطالعے کی روایت مشرقی فکر زندگی میں جگہ پاسکی اور نہ انسانی وجود  
 کے سیاسی اور سماجی پہلو مرکز توجہ بن سکے۔ مشرق قریب کے الہامی مذاہب، یہودیت، عیسائیت  
 اور اسلام، جنہوں نے اپنے قرونِ اولیٰ میں اس مادیت اور روحانیت میں امتزاج پیدا  
 کرنے کی کوشش کی، خود بہت جلد مشرقی برتریت سے متاثر ہو گئے مثلاً عہد نامہ قدیم  
 کے نقطہ نظر سے انسانی وجود ایک وحدت ہے جس کے اجزائے ترکیبی مادہ اور روح  
 ہیں اور دونوں خدا سے برتر کی تخلیقی قوت کے مظاہر۔ ابتدائی عیسائیت اور صدر اسلام  
 میں مادے اور روح کی کشمکش اور ان کے تضاد کا کوئی منظم تصور نظر نہیں آتا، اور اسی  
 طرح یہ تصور بھی نہیں ملتا کہ روح انسانی اس مادی دنیا میں جو سراسر شر ہے ایک اجنبی  
 جسم کے قید خانے میں اسیر ہے اور انسانی آزادی، اس جسم اور اس مادی دنیا سے قطع

نجات پانے میں مضمر ہے۔ یہودیت، ایک حد تک اس مانوی Manichæistic  
 ثنویت سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکی اور شاید اسی لیے یہ مشرق میں زیادہ مقبول نہ ہو سکا  
 عیسائیت اور اسلام مشرق کی برتری ثنویت سے اپنی تاریخ کے اولین دور ہی میں متاثر ہو  
 عیسائیت یورپ کی حکیمانہ اور سائنسی روایت کو پوری طرح شکست نہ دے سکی۔ یورپ کو

اورہ پندی، عیسائیت پر غالب آگئی اور مذہب مسیح کلیسائیت میں تبدیل ہو گیا۔ کلیسائیت  
 نہ صدیوں تک تو یورپی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حکمراں رہی لیکن اس حکمرانی کا نتیجہ یورپ  
 پر عیسائیت دونوں کے لیے ناخوشگوار رہا۔ عیسائیت یورپ کی تخلیقی روح کو، عارضی طور پر  
 قید کرنے میں کامیاب ہوئی اور وہ خود مشرق کی باز نطفی دنیا سے قطع نظر، یورپ میں ایک  
 ملحق قوت نہ بن سکی۔ دوسرے الفاظ میں عیسائیت نے یورپی انسانیت کو عمودی بُعد تو  
 ہٹا دیا لیکن افقی بُعد سے محروم کر دیا۔ یہی وجہ تھی کہ یورپی سائنسی روایت کو عیسائیت کی تعلیمات  
 سے اخراج کر کے ذہنی اور مادی زندگی کی نشاۃ ثانیہ کا علم بردار بننا پڑا۔ مغرب کا انسان  
 اپنے یونانی رومی ماضی کو بھول نہ سکا۔ یہ عہد جدید کے انسانی وجود کا المیہ ہے کہ وہ افقی خط  
 حرکت کرتے ہوئے مادی اسباب حیات اور خارجی ذرائع مسرت کو فراہم کرنے میں  
 مگرم رہتا ہے لیکن اس کا عمودی بعد ان اسباب سے مطمئن نہیں ہوتا اور ایک سائنٹفک  
 یکلر تھن میں آرٹ، ادب اور فنکار اس بُعد کی تسکین کے ذرائع بن جاتے ہیں۔ پچھلے پانچ  
 دہائیوں میں سیکولر یورپ میں سائنس، ٹیکنالوجی اور سماجی اور سیاسی ادارات کے ساتھ ساتھ  
 یکلر آرٹ اور حکمت نے بے نظیر ترقی کی ہے۔ مشرقی الہامی مذاہب کی ہدایت کا یہ رخ کہ  
 انسان خارجی کائنات کی تسخیر کرے، یورپ کو پسند آیا اور اس نے اسے نقطہ کمال تک پہنچایا  
 لیکن دوسرا رخ کہ وہ اپنے باطن پر بھی نظر رکھے، یورپی انسان کا مطمح نظر نہ بن سکا۔

اسلام، جس کی تاریخ کا میدان ہمیشہ مشرق رہا، مادے اور روح ظاہر اور باطن، تاریخ  
 ابدالہاد کے قطبین کے درمیان حرکت کرتا رہا۔ مسلمان کے وجود کا افقی بُعد قانونی اور سیاسی  
 نظریات تک محدود رہا اور چونکہ ان تصورات پر بھی ایک نامعلوم ابد کا سایہ تھا، اس لیے  
 اس بُعد میں بھی حرکت اور ارتقاء کا عمل جاری نہ رہ سکا۔ اگر ایک گروہ اسی محدود قانونی اور  
 باطنی بُعد میں اسیر رہا تو ایک دوسرا گروہ انسانی وجود کے اس بُعد سے بے پروا صرف عالم  
 بالا کی جانب مائل پرواز رہا جس کا نتیجہ مجموعی مشرقی اسلامی تہذیب کے لیے ایک ایسے  
 عالم نہ تھا۔ انسانی وجود اپنی کئی تقدیر کو اسی وقت حاصل کر سکتا ہے جب وہ آفاق و انفس  
 کے تقاضوں میں امتزاج پیدا کر سکے۔ انسانی تقدیر کا یہی وہ نقطہ ہے جہاں تاریخ کی حرکت

ابدیت کی جانب مائل ہوتی ہے، سماجی قانون، اخلاقی روح سے محدود ہو جاتا ہے اور احسان، اپنی منزل بناتا ہے، روح، مادے کی تطہیر کا باعث بنتی ہے اور آزادی انسان کے مجموعی وجود کی آزادی بن جاتی ہے۔ یہاں دنیا دین کی تقيض نہیں بلکہ رفیق ہوتی ہے اور دین دنیا کو حقاہ کی نظر سے نہیں دیکھتا۔ روح، جسم کو اپنے لیے ایک قید خانہ تصور نہیں کرتی بلکہ جسم روح کے مقاصد کے حصول کا ایک وسیلہ بن جاتا ہے۔ انسانی وجود دونوں صورتوں میں جب کہ وہ مرد عموماً بعد میں پرواز کرتا رہے یا صرٹ افقی بعد میں حرکت کرتا رہے (اپنے آپ سے بیگانگی کا شکار ہو جاتا ہے۔ یہ بیگانگی اسی وقت دور ہو سکتی ہے جب انسانی وجود ان دونوں ابعاد کے تقاضوں میں توازن قائم رکھ سکے۔

• مشرقی فکر میں اقبال کی معنویت اور عصرت کا راز یہی ہے کہ انھوں نے انسانی کے ان دونوں ابعاد کے تضاد کو دور کرنے کی کوشش کی اور انسانی وجود کو من حیث الہ اپنی فکر اور اپنے فن کا نصب العین بنایا۔ اسی معنی میں ان کی فکر مشرق اور مغرب، روحانہ اور مادیت، انفس و آفاق، الوہیت و انسانیت، قدسیت اور ذمیہیت، ابدیت اور تاریخ کا نقطہ اتصال بن جاتی ہے۔

اقبالیات کے محقق کے لیے یہ امر مشکل نہیں کہ اقبال کے مختلف تصورات کے مشرقی مغربی تاخذ کا سراغ لگائے اور بالآخر اس بات کو ثابت کرنے میں کامیاب ہو جائے اقبال کا کوئی خیال اور کوئی تصور ان کا اپنا نہیں اور نیا نہیں لیکن ان محققین کے لیے ثابت کرنا آسان نہیں کہ فکر اقبال کے یہ تمام عناصر اسی ترکیب اور اسی ترتیب کے دوسرے کسی مفکر یا کسی اور مفکر شاعر کے پاس موجود تھے۔ اقبال اپنے دوسرے ہم عصر مشرقی مفکر مشرقی اور ہندو کی طرح اس امر کو شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں کہ مشرق روحانی سرمایہ اپنے اندر ابدی طاقت رکھتا ہے اور اس قابل ہے کہ نہ صرف اس حفاظت کی جائے بلکہ مجموعی انسانیت کے ارتقاء کے لیے اس سرمایے کو استعمال جائے لیکن اس امر کی بھی ضرورت ہے کہ آج تک انسانی نسل نے زندگی کے دشمنوں میں جو ترقی کی ہے اس کو نہ صرف یہ کہ نظر انداز نہ کیا جائے بلکہ مشرق کے

میلے کے ساتھ اس کو اس طرح ہم آہنگ کیا جائے کہ ایک مربوط انسانی فکر کی تشکیل مل میں آسکے۔ اسی محرک جذبے کی وجہ سے اقبال اور سری اور بندو کی فکر کو آج عالمی ہیت حاصل ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اقبال یا اس نوع کے دوسرے مفکرین کے نظام فکر اس حیثیت سے قابل عمل ثابت نہ ہو سکیں جس کا انھوں نے ادعا کیا ہے لیکن یہ بھی نظام فکر کا مطالعہ اُسے اس کے محرک جذبے سے جدا کر کے نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ اوقات فکر کو عصریت اسی محرک جذبے سے حاصل ہوتی ہے۔

فکر اقبال کی عصری معنویت ان کے ”انسانیت“ کے رجحان میں نظر آتی ہے جس کو دوسرے معاصر سالک انسانیت سے ممتاز کرنے کے لیے ماورائی مسلک انسانیت کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اقبال کی اس ماورائی انسانیت کا مرکزی خیال یہ ہے کہ انسانی شخصیت یا اقبال کی اصطلاح میں انسانی خودی، کائنات کے ارتقائی عمل کا نصب العین یا اس کی ایک منزل ہے لیکن ایسی منزل جسے خط ارتقا کا آخری نقطہ یا سفر ارتقا کی آخری منزل کہا جاسکے۔ اسی شخصیت یا خودی کے مسلسل اظہار میں خود کائنات کا مفہوم پنہاں ہے۔ خارجی کائنات، انسانی وجود سے الگ کوئی مستقل معنویت نہیں رکھتی۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ خارجی کائنات خود انسان کے ادراک یا اس کے ذہنی عمل فہم کی تخلیق ہے یعنی یہ کہ اقبال فلسفیانہ موضوعیت کے قائل نہیں ہیں۔ وہ کائنات کو انسانی وجود کے مقابل ایک مستقل وجود کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں لیکن وہ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ اس کائنات کو انسان کے ارادوں، اُس کی متاؤں اور اس کے ذوقِ تخلیق سے جدا کر کے سمجھا جاسکتا ہے۔ اقبال انیسویں صدی کے نصفِ آخر اور بیسویں صدی کے نصفِ اول کے اس مغربی تصور سے متفق ہیں کہ انسانی وجود صرف خارجی کائنات کو اپنے مقاصد، اپنے ارادوں اور اپنے تخلیقی جذبے کی قوت سے تبدیل کرنے کے عمل کے دوران ہی میں اپنے آپ کو دریافت کرتا ہے چنانچہ انسان کی خودیابی، کائنات کی دریافت اور اسے اپنی اعلیٰ تر متاؤں کی تکمیل کے لیے سفر کرنے کے عمل میں مضمر ہے۔ اسی لیے اقبال اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ انسان اپنے حقیقی وجود کا عرفان صرف مراقبے سے حاصل کر سکتا ہو۔

اس اہم منزل پر اقبال اپنا راستہ اپنے پیشرو عارفین اور محققین سے الگ کر لیتے ہیں۔  
اپنے مغربی معنوی استاد گوٹے کے ہمنوا ہیں کہ عمل کو زمانی اور معنوی اولیت حاصل ہے۔  
عمل کی اولیت کے اسی تصور کو انھوں نے قرآن میں بھی دریافت کیا۔ ان کے خطبات کے  
پیش لفظ کا حاصل یہ جملہ ہے: "قرآن وہ کتاب ہے جو خیال کے مقابلے میں عمل پر زور دیتی  
ہے۔ ہمیں فکر اقبال سے بحث ہے اس لیے یہاں یہ سوال اہمیت نہیں رکھتا کہ اقبال نے  
کہاں تک قرآن کو ٹھیک طور پر سمجھا۔

اقبال کے نزدیک انسانی شخصیت یا خودی، ایک شے یا ایک غیر متحرک منجمد نقطہ یا  
ایک تکمیل کو پہنچا ہوا وجود نہیں ہے بلکہ ایک عمل ہے۔ خودی یا شخصیت ایک ایسے تناؤ  
کا نام ہے جو خارجی ماحول کے انسانی نفس پر متواتر حلوں سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس کا  
مطلب یہ نہیں کہ انسانی نفس ایک ایسا وجود ہے جو اس کشمکش کا بے غرضی اور بے نیازی  
سے مشاہدہ کرتا رہتا ہے۔ اس کشمکش میں انسانی وجود مسلسل گتھا رہتا ہے، نہ صرف یہ کہ وہ  
ایک رہنما قوت کی حیثیت سے اس پیکار کا رخ متعین کرتا ہے بلکہ اسی کشمکش کے تجربے  
سے گذرنا ہوا اپنی شخصیت کی تشکیل اور تعمیر بھی کرتا ہے۔ اقبال دیکارٹ کے اس اصول کو  
جسے ایک اعتبار سے مشرقی عارفانہ فکر Gnostic کی روایت بھی کہا جاسکتا

ہے، تسلیم نہیں کرتے کہ ذہن اور جسم یا ذہن اور مادہ دو الگ الگ وجود ہیں یا یہ کہ محض  
کسی یگانگی عمل سے ان کی دوئی کو ایک مجرد وحدت میں تبدیل کیا جاسکتا ہے، اس کے  
برخلاف وہ ان کی واقعی دوئی کو تسلیم کرتے ہوئے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عمل میں ان کی دوئی  
دور ہوتی ہے اور انسانی وجود کے یہ دو رخ یا دو ابعاد ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ اس  
نقطہ نظر کا ایک پہلو تو یہ ہے کہ عمل کے لمحے میں جو وحدت پیدا ہوتی ہے، مجرد فکر کا لمحہ اس  
وحدت کو پھر دوئی میں تبدیل کر دیتا ہے، گویا دوئی کا تصور ایسی مجرد فکر کا آفریدہ ہوتا ہے  
جس کا عمل سے ربط ٹوٹ چکا ہو۔ یہی فکر وجود کو اضداد میں بانٹتی ہے اور باعقصد  
عمل ان اضداد کو وحدت میں تبدیل کرتا ہے۔ دوئی اور وحدت، وجود کے دو شعبے  
یعنی فکر اور عمل کی نمایندگی کرتے ہیں۔ اس نقطہ نظر کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اقبال کے

ایک خود عالم مادی، وجود کی حیثیت سے عالم ذہنی کا غیر ہوتے ہوئے بھی غیر مطلق  
 ہے بلکہ مادی نظام اور ذہنی نظام وجود کی دو سطحوں یا دو شعبوں کے نام ہیں۔ مادہ  
 نفس یا خودی کے مقابلے میں ایک فروتر نظام ہے، اقبال اس مقام پر صوفیانہ فکر کے حامل  
 جاتے ہیں لیکن اہم بات یہ ہے کہ وہ مادے کو نفس مطلق یا خودی مطلق کا ایک تنزل تصور  
 کرتے ہیں بلکہ انسانی نفس یا خودی کو اس فروتر نظام کی ایک ایسی ارتقائی منزل تصور کرتے  
 ہیں جس سے آگے خود انسانی نفس یا خودی کو کئی اور منزلیں طے کرنی ہیں، اقبال کے صدق  
 لام فکرمیں نفس مطلق یا خودی مطلق اور انی منزل بھی ہے اور کائنات کے ارتقا کا جذبہ محرک  
 ہے۔ یا جذبہ محرک کی حیثیت سے یہ کائنات کے ارتقا کی سمت متعین کرتا ہے اور خود  
 ارتقا کی ماورائی منزل بھی ہے۔ انسانی وجود کو یہ آرزوؤں کا حوصلہ بھی بخشتا ہے، اور  
 سے ان آرزوؤں کی تکمیل کے لیے آگے کی منزلوں کی جانب ارتقا کے لیے آگاتا  
 ہے۔ انسانی نفس یا انسانی خودی کا ظہور نہ صرف نفس مطلق کی بے پناہ رحمت کا منظر  
 ہے بلکہ اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ نفس مطلق نے اپنی لامحدودیت کو ایک لحاظ سے  
 محدود بھی کر لیا ہے۔ اقبال کا یہ انقلاب انگریز دنیائی تصور، اسلامی فکر میں ایک اعتبار  
 سے نیا ہے اور اس کا ایک اہم نتیجہ یہ ہے کہ انسانی شخصیت کائناتی ارتقا کی منزل  
 ہے۔ اس تفصیل سے دوسرا نتیجہ جو سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ انسانی وجود کا ارتقا  
 بل مضبوط تر، ایک مستحکم تر، اور ایک منظم تر شخصیت کی جانب ہوتا ہے۔ اقبال گوٹے کے  
 انواہیں کہ ”شخصیت خیر برتر ہے“

اقبال کا یہ غائی نقطہ نظر یقیناً خالص سائنسی فکر سے مطابقت نہیں رکھتا۔ لیکن  
 ہاں شکل یہ ہے کہ خود خالص سائنسی نقطہ نظر اور ارتقا کے نظریے میں، اگر اس نظریے  
 کے تمام امکانات کو پیش نظر رکھا جائے، مطابقت ممکن نہیں ہے۔ اگر کائناتی اور حیاتی  
 ارتقا کا نتیجہ انسانی وجود ہے تو اس بات کا گمان، یقین کی سرحدوں کو چھونے لگتا  
 ہے کہ شاید شخصیت کی تعمیر اور تشکیل، کائناتی ارتقا کی منزل ہے۔ کائنات میں اگر معانی  
 نہیں ہیں (جس طرح ہم لامعنیت کے فلسفے کو حریف آخرت سمجھیں) تو پھر انسانی شخصیت کے

مجموعی ارتقاء میں ان معانی کی تلاش ممکن ہے۔ انسانی وجود ان معانی پنہاں کا مظہر بن جاتا ہے۔ یہ نقطہ نظر بظاہر غیر ریاضیاتی نظر آتا ہے، لیکن اس امر کی روشنی میں کہ انسان کے عبادت و وجود میں کائنات کے بعد بقول جولین کپلے کے، انسان خود کائناتی ارتقائی عمل کا نگہبان و انحصار بن جاتا ہے، اقبال کے اس خیال کی وقعت بڑھ جاتی ہے کہ انسانی شخصیت کائنات کی تقدیر ہے، اور آزادی کا حصول انسان کی تقدیر۔ دوسرے نقطوں میں کائناتی ارتقاء جبر سے آزادی کی جانب ایک پُر معنی سفر کا نام ہے۔ اقبال کے اس مادی مسلک انسانیت میں مشرق کی عارفانہ فکر اور جدید مغرب کی فلسفیانہ فکر کا ایک خوشگوار امتزاج نظر آتا ہے۔ جہاں تک اس تصور کا تعلق ہے کہ انسانی وجود کائنات کے مساوی پنہاں کا مظہر ہے، ہمیں مشرق کی عارفانہ فکر کی گونج سنائی دیتی ہے جو ہمیں ابن عربی اور عبد الکریم ہیکلی کے ہاں نظر آتی ہے لیکن یہ دوسرا تصور کہ انسان ارتقاء کے تاریخی عمل کا آفریدہ ہے اور کائنات اپنے معانی کا بتدریج اظہار کرتی ہے، عصری یورپ کی فکر کی دین ہے۔ لیکن یورپی فکر نے کائنات اور انسان کے درمیان ایک ایسا فاصلہ قائم کر دیا ہے اور ایک ایسی خلیج پیدا کر دی ہے کہ ہیکل کی زبردست فکر بھی اس خلیج کو پاٹنے میں کامیاب نہ ہو سکی اور آج عصری وجودیت نے یورپی فکر کے اس بحران کو اچھڑنے بھی نمایاں کر دیا ہے۔ وجودیت کا مسلک اس بات کا اعلان ہے کہ یورپی اپنے عوامی فکری آلات سے اس بحران کا علاج دریافت نہیں کر سکتی اور جب اس کی کوشش کرتی ہے تو اس کو بے بنیاد سمجھنے میں مبتلا ہو جاتی ہے جسے "وجودی تشویش" کہتے ہیں۔ یورپی فکر کے سامنے اس وقت دو راستے نظر آتے ہیں، ایک راستہ ہیکل پھر مارکس کی فکر سے روشن ہوتا ہے، جو خود یورپی روایت کا ایک جزو ہے کہ انسانی تاریخی عمل کے ذریعے ہی، اس خلیج کو پاٹ سکتا ہے اور دوسرا راستہ مشرق کی عارفانہ صورت ہوتا ہے جس کی روش سے کائنات تجلیوں کا ایک نظام ہے اور انسان تجلیوں کا انتہائی منزل۔ اقبال کے روحانی مزاج نے اسی راستے کے امکانات کی تلاش کی اور اس نقطہ نظر کو یورپی ارتقائی میلان سے ہم آہنگ کرنے کی ایک نئی کوشش

کی ہے۔ اسی لیے اقبال کے اس نثری پہلو کی نظیر پہلی مشرقی تصوفاء فکر میں دکھائی نہیں دیتی۔ ارتقائی فکر اس خیال کو محض غور و خیر نہیں دے سکتی کہ انسان کے ظہور نے اس مادی کائنات کے کئی موقف میں ایک انقلابی تبدیلی پیدا کر دی ہے، انسانی ظہور کائناتی ارتقاء کی ایک عظیم جست تھی اور ایسی کئی اور بے نظیر جستوں کے امکان کی آئینہ دار۔ اب ارتقاء کا عمل انسانی وجود کے دائرے میں کاؤزرا ہوتا ہے۔ اب ارتقاء عبارت ہے، انسانی شعور کی توسیع سے، اس کی نہضت و ترقی سے یعنی عمودی اور افقی ابعاد میں اس شعور کی مسلسل حرکت سے۔ افقی بعد میں اب انسانی شعور کائنات کی مادی طاقتوں کی تسخیر کی جانب مائل ہوتا ہے اور عمودی بعد میں ارتقائی عمل وجود کے شعور کا، نفس اور مادہ اے نفس کے رُخِ ان کا نام ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں اقبال کے ایک اہم شعری محرک کا ذکر بے جا نہ ہو گا۔ معراج نبوی کا موضوع اسلامی ادب میں غیر معمولی اہمیت کا حامل رہا ہے لیکن اقبال نے اس موضوع کا ایک نئے اور ارتقائی نقطہ نظر سے مطالعہ کیا ہے، ان کے نزدیک معراج انسانی شعور کے اعلیٰ ترین حصول کا نام ہے۔ ایک مقام پر وہ معراج مصطفویٰ کی اس طرح تعبیر کرتے ہیں:

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے

کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

جادید نامہ میں اسی موضوع پر اس طرح اظہار خیال کرتے ہیں:

"از شعور است این کہ گوئی نزد و دور چیت معراج، انقلاب اندر شعور

انقلاب اندر شعور از جذب و شوق دارانہ جذب و شوق از تحت و فوق

ایں بدن با جان ما انباز نیست

مشت خاک کے مارے پرواز نیست "

وجود کا عرفان، خدا آگاہی کا عمل خود ایک مادائی میلان رکھتا ہے۔ اس مادہ

انہم سکونی اصطلاحوں میں بھی ممکن ہے اور حوکی اصطلاحوں میں بھی۔ بیسویں صدی کے

شعور کے لیے (مگر وہ اپنے سارے پچھلے تاریخی عمل کو باطل قرار نہیں دیتا) تو یہ ممکن نہیں کہ



مادہ اور کا تصور محض کوئی اصطلاحوں میں کرے۔ اس کے نزدیک غیب صرف ایک  
 روحانی تصور نہیں ہے جو کائنات کے تصور کی مسلسل نفی سے حاصل ہوتا ہے بلکہ اس کا تصور  
 ایک حریکی زمانی اصطلاح میں بھی کیا جاسکتا ہے۔ غیب محض مادی وجود کی گئی سردی شہ  
 سے عبارت نہیں ہے بلکہ کائنات اور انسانی وجود کے لامتناہی مستقبل کی جانب بھی اشارہ  
 کرتا ہے۔ مادی شعور کی اس سطح پر انسان نہ تو اپنے عصری وجود کو ارتقاء کی آخری منزل  
 سمجھتا ہے اور نہ کائنات کے کسی موجودہ موقف کو دائمی قرار دیتا ہے۔ کائنات کی مادی  
 احساس کوئی اہم انجیز کیفیت پیدا نہیں کرتا بلکہ ایک مادی مسرت اور امید کا سامان  
 فراہم کرتا ہے۔

گمان مہر کہ بیابان رسید کارِ مغان      ہزار بادہ ناخودہ در رگِ تاکست

یہ کائنات ابھی نامتام ہے شاید      کہ آ رہی ہے دادم صدمے کن فیکون  
 شعور کی اسی سطح پر انسان کو اس بات کا عرفان حاصل ہوتا ہے کہ ہر چند آزادی  
 عمل، ایک منزل پر اس مادی کائنات کے مظاہر سے سروکار رکھنے کا بھی تقاضا کر  
 ہے لیکن اگر مادی شعور کی رہنمائی حاصل ہو تو عالم مادی سے واسطہ رکھنے کا یہ عمل آزاد  
 وجود کے اخلاقی انحطاط اور اس کے زوال کا پیش خیمہ ثابت نہیں ہوتا۔ انسانی وجود  
 عموماً بعد انفعی بعد کی نفی سے نہیں بلکہ اس کے اثبات سے گہری معنویت حاصل کرتا  
 شعور کی اس سطح پر انسان کو اپنے اس حیاتی موقف کا عرفان حاصل ہوتا ہے کہ  
 رام نگر دو جہان، تانہ فسونش خوریم      جز بکند نیاز، تازہ نہ گرو داس  
 تاشود از آہ گرم، این بت سنگین گداز      بستن ز تارِ او بود مرا ناگزیر

عقل بدم آورد فطرت چالاک را

اہر من شعلہ زاد، سجدہ کند خاک را

یہ سو صدی کی خالص سائنسی فکری عرفان کی اس منزل پر رگ گئی ہے جہاں  
 عمل شعور کے برتر ماحد اور انسانی وجود کے بلند شعوری امکانات سے بے خبر

جذب کی وہ کیفیت ہے جس میں انسانی شعور کائنات میں گم ہو کر رہ جاتا ہے اور آفاق  
 ہے اور اس کی نظر پرواز نہیں کرتی؛ جذب کی اسی کیفیت کو اقبال نے کفر کا نام دیا  
 ہے۔ اس کے برخلاف ایمان، ایک مادرائی حیاتی عمل ہے جو مستقبل کے وسیع تر امکانات  
 طرف اشارہ کرتا ہے اور انھیں امکانات کی خاطر کائنات کی تسخیر کرتا ہے۔ گویا  
 ایمان کے یہ معنی ہیں کہ خود آفاق انسان کے اندر گم ہو جائیں! لیکن اس طرز فکر اور روش  
 تو دنیا عارفانہ فکر میں یہ فرق ہے کہ یہ اپنی نجات اور آزادی ایک ساکن ابدیت  
 کی تلاش نہیں کرتا بلکہ کائناتی وقت اور تاریخی زمانے کو باہم مربوط کرتا ہوا اس زمان  
 طلق کا عرفان حاصل کرتا ہے جس میں کائناتی وقت اور سرمدیت کا تضاد، لامحدود  
 ودان کی سطح پر رفع ہو جاتا ہے۔ مکان انسانی وجود کا نقطہ سکون نہیں رہتا بلکہ آغاز  
 سفر کا ایک نقطہ اور عمل کا میدان بن جاتا ہے۔ اور اب ارتقائی عمل میں مقام انسانی  
 وجود کی جستجو آزادی میں محض ایک رکاوٹ نہیں رہتا بلکہ ایک چیلنج، ایک موقع کی  
 صورت اختیار کر لیتا ہے۔ مشرقی عارفانہ فکر نے تاریخ میں "مقام" کی اہمیت کو نظر انداز  
 کر دیا تھا۔ اسی لیے وہ تاریخ کی "سیر" یا روانی کی طرف کماحقہ توجہ نہ کر سکی، اس کے برخلاف  
 ہل مغرب کے ذہن پر مقام اس طرح مسلط رہا کہ وہ تاریخ کی جبریت میں اسیر ہو کر رہ گئے۔  
 مقام کی اہمیت کو نظر انداز کرنے سے 'خلوت' کی روحانی مسرت انسانی وجود کے لیے  
 سب سے بڑی کشش، اور ترغیب و تشویق کا باعث بن جاتی ہے۔ اسی طرح 'مقام'  
 کو حد سے زیادہ اہمیت دینے سے جلوت یا انجمن انسانی وجود کا اعلیٰ تر نصب العین  
 قرار پاتی ہے۔ دونوں صورتوں میں انسانی وجود اپنی مادرائی اصلیت سے بے گانہ ہو جاتا  
 ہے۔ خلوت ہمیں انسانی معاشرے اور تاریخ کی سیر سے غافل کر دیتی ہے اور جلوت  
 انسانی وجود کو اس کی اپنی انفرادی تقدیر سے بے گانہ بنا دیتی ہے۔ اقبال کے نزدیک  
 انسانی تقدیر ان دونوں نقطوں کے درمیان ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہی کے ذریعہ  
 اپنے امکانات کا شعور حاصل کر سکتی ہے اور اس شعور کی روشنی میں ان امکانات کو قوت  
 سے نکل سکتی ہے۔ یہ درست ہے کہ خلوت میں انسانی شخصیت نہ صرف اپنی تخلیقی

تو اپنی اور اپنے وسائل کو اکٹھا کرتی ہے بلکہ اور اسے اپنا اثر مضبوط کر کے اپنے شعور کے انقلاب آفریں امکانات سے آگاہی بھی حاصل کرتی ہے لیکن اس کی اصل تقدیر یہ ہے کہ وہ "انجن" یا "جلوت" یعنی انسانی معاشرے اور تاریخ کے دھارے میں گھل مل کر رہے اور اپنی حاصل کی ہوئی آزادی کو اپنے ہی نوع کی آزادی کا ایک ذریعہ بنائے اور اپنی نئی تخلیقی صلاحیت سے انسانی تاریخ کی سمت اور انسان کی مجموعی ارتقاء عمل کی منزل کو متعین کرے۔ دوسرے نفلوں میں انفرادی تبدیلی کے عمل کو تاریخی تبدیلی کا پیش خیمہ ہونا چاہیے نہ کہ فرد کے ارتقاء کی آخری منزل۔ اسی تصور کا نتیجہ ہے کہ اقبال نبوت کو ولایت پر اور تاریخ کی تشکیل کے عمل کو انفرادی نجات پر ترجیح دیتے ہیں۔ یہ تصور اسلامی فکر کی تاریخ میں کلیتہً نیا نہیں ہے لیکن اقبال کا جذبہ محرک اپنے ہم خیال پیشروؤں سے مختلف ہے۔ ان کے نزدیک پیمبرانہ مذہبی تجربہ یقیناً متصوفانہ یا باطنی تجربہ کی ایک قسم ہے جس میں وحدتی تجربہ اپنی حدود سے آگے بڑھ کر اجتماعی تاریخی قوتوں کی نئی تشکیل اور ان کی رہنمائی کی کوشش کرتا ہے۔ پیغمبر کی شخصیت میں زندگی کا محدود مرکز اپنی لامحدود گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہے تاکہ پھر سے ابھرے، ایک نئی طاقت سے کام لے کر پرانے نظام کو ختم کرے اور زندگی کو نئی سمتوں سے آگاہ کرے۔ اُن کے نقطہ نظر سے پیغمبر کی سب سے بڑی تمنا یہ ہوتی ہے کہ "اپنے مذہبی یا مادی تجربے کو ایک زندہ تاریخی قوت میں تبدیل کر دے۔۔۔۔۔ اور مادی دنیا کو تبدیل کرنے کے اس عمل میں پیغمبر اپنی شخصیت کو بھی دریافت کرتا ہے اور تاریخ کی نگاہوں میں اپنے آپ کو منکشف کرتا ہے" یہی محرک جاوید نامہ میں زردشت اور ابلیس کے مکالمے میں ظاہر ہوتا ہے ابلیس، زردشت کو اکساتا ہے :

خیز و در کاشانہ وحدت نشیں

ترک جلوت گوے و در خلوت نشیں

زردشت اس ترغیب کا شکار نہیں ہوتے اور خلوت و جلوت کے اسرار یوں منکشف کرتے ہیں۔

چیت خلوت؟ درد سوز آرزو دست  
 عشق و خلوت کلیم الہی است  
 انجمن دیدار است و خلوت جستجو دست  
 چوں بجلوت می خرامد شاہی است  
 خلوت و جلوت کنالی سوز و ساز  
 چیت کی؟ بگدشتن از دیر و کشت  
 گرچہ اندر خلوت و جلوت خداست  
 خلوت و جلوت تخلیقی شخصیت کے زیر و بم ہیں، کسی ایک نقطے کو منتہا سمجھ کر وہاں ٹک جانا شخصیت کی تخلیقی قوت کو محدود کر دیتا ہے۔ تخلیقی تاریخی عمل ہی میں انسان اپنے آپ کو دریافت کرتا ہے اور زندگی کو معانی عطا کرتا ہے۔ معراج اور ہجرت میں ایک اندرونی ربط ہے، ایک خلوت کی معراج ہے تو دوسرا واقعہ انقلاب آفرین تاریخی عمل کا نقطہ آغاز ہے اقامت بہ عزالت اور رجوع بہ محبت کے اس عمل میں انسانی وجود کے عمودی اور افقی ابعاد ایک دوسرے سے گھل مل جاتے ہیں اور مکان، تاریخ میں مدارج ترقی کا ایک زمین بن جاتا ہے۔ انسان نقطہ مکانی کا اسی لیے محتاج ہے کہ وہ اپنی تعمیری قوتوں کو اکٹھا کر سکے اور زمانہ ساز تاریخی عمل میں تخلیقی طور پر حصہ لے سکے۔ سرمدیت کا تجربہ، تاریخی زمانے کو جنم دیتا ہے اور آفاق کی تسخیر حقیقی تاریخی زمانے میں حاصل ہوتی ہے۔ ٹی۔ ایس ایلٹ کے الفاظ میں ہم زمانے کو زمانے کے ذریعے فتح کرتے ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک پتے اور خالص مذہبی تجربے یا وحدتی شعور کو پرکھنے کا معیار تاریخی عمل ہے۔ مذہبی تجربہ اگر زمانے کی لہروں کو نہ پھیرے اور ان میں متوج نہ پیدا کرے تو ان کے نزدیک ایسے تجربے کی کوئی قدر اور قیمت نہیں۔ اسی لیے وہ لینن کو بھی خدا کے حضور میں گھڑا کرتے ہیں، صرف اس لیے نہیں کہ لینن نے خدا کا انکار کیا تھا بلکہ اس لیے بھی کہ اس نے تاریخ سازی کے عمل میں رہنمائی کی تھی اور اس لحاظ سے ایک پیبرانہ صفت سے متصف تھا۔ اس نظم اور ”فرشتوں کا گیت“ اور ”خدا کا فرمان“ کی رمزاتی اہمیت یہ ہے کہ خدا لینن کے انکار سے ناراض نہیں ہوتا اور اس سے باز پرس نہیں کرتا۔ اس کی سعی کو اتمام تک نہیں پہنچاتا لینن نے اپنی شخصیت یا خودی کی تربیت کی تھی، اس لیے اقبال کے نزدیک

وہ ان بے عمل عارفوں سے بہتر ہے جن کی زندگی بے سود عبادت میں صرف ہو جاتی ہے۔ اقبال نے جس انداز سے گفتگو کی ہے، اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کا پیش کردہ نصب العین ایک خاص جماعت کے لیے مخصوص ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ انہیں بہر حال ایک تہذیبی مقام نظر درکار تھا جہاں سے وہ حیات و کائنات کے مسائل کا جائزہ لے سکتے، لیکن ان کی فکر کے جو نتائج ہمارے سامنے آتے ہیں وہ ہر اس فرد اور گروہ کے لیے مفید ہیں جو اورائیت اور روحانیت کی قدروں کی حفاظت کے ساتھ ساتھ انسانی تقدیر کی تشکیل اور تعمیر کی سمت ایک انقلابی اقدام کے لیے تیار ہو۔ عصری دنیا کا ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ روحانیت کی ابدی اقدار اور تاریخی تبدیلی کے تقاضے میں ہم آہنگی کیسے پیدا کی جائے۔ روحانیت، تاریخ سے بے تعلق رہ کر انسان کے اندر تبدیلی پیدا کرنے کا فریضہ انجام نہیں دے سکتی۔ اقبال کی عصریت اس اہم انگشتان میں پہنچا رہی ہے کہ وہ انسان کے کردار و عمل میں تبدیلی کو تاریخی تبدیلی سے مربوط سمجھتے ہیں۔ اقبال کے تصویرِ نبوت کا اہم محرک یہی خیال ہے کہ ہر انسانی فرد اپنی شخصیت کی تشکیل اس طرح کرے کہ وہ تاریخی عمل میں حصہ دار بن سکے۔ مکمل کے موجد مکتوب میں اقبال نے اس امر کو واضح کر دیا ہے کہ ان کا "نژاد نو" کا تصور خواص تک محدود نہیں ہے۔ "نہن پر خدا کی سلطنت" کے استعارے سے جو مذہب عیسوی کی مشہور اصطلاح ہے، مدد لیتے ہوئے اقبال اپنے اس یقین کا اظہار کرتے ہیں کہ نئی نسل مخصوص نوعیت کے افراد پر مشتمل ایک جمہوریت ہوگی جہاں کسی قسم کا امتیاز نہیں رہتا جائے گا۔ اس نئے انسان کا تصور جو اپنی شخصیت کو فروغ دے کر انسانِ کامل کا نمونہ ہوگا، اقبال کو آخر تک عزیز رہا اور انہوں نے اپنے اس خواب سے کبھی روگردانی نہیں کی۔

اقبال کا نئی انسانیت اور نئی جمہوریت کا نصب العین مسر آنکھوں پر — لیکن اہم سوال یہ ہے کہ اگر انسانی معاشرے میں تمام افراد کی خودی اور شخصیت کا ارتقاء ایک ہی سطح پر نہ ہو۔ جو بہت قرین قیاس ہے۔ تو پھر ان غیر مساوی خودی کے حامل افراد کے درمیان ربط کس نوعیت کا ہوگا۔ کہیں طاقتور شخصیت، کمزور شخصیت پر

غالب آنے کی کوشش تو نہیں کرے گی؛ مگر اقبال کی کشن منزل یہی ہے۔

## حوالہ جات:

- ۱۔ مثال کے طور پر قدیم مغرب سے افلاطون، اور مشرق سے ہاتا بدھ، لاؤ گے Laoze اور ابتدائی ویدانتی تصدیقات کا تقابلی مطالعہ نتیجہ خیر ہوگا۔
- ۲۔ مغربی فکری (مثال کے طور پر افلاطونی نظام فکر) اس مشرقی تصدیق سے اثر پذیر رہی لیکن اہم بات یہ ہے کہ افلاطونی نظام ان تصورات میں اسیر نہیں رہا بلکہ ان سے آزاد ہونے کی سلسل کوشش کرتا رہا، اسی لیے وہ خالصہ سبزی بن سکا۔ ارسطو کی فکر ستریت سے ذہ برابر بھی متاثر نہیں ہوئی۔
- ۳۔ خطبات ”اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل جدید“ ص ۱ (انگریزی)
- ۴۔ ایضاً ص ۱۰۳
- ۵۔ خطبات ص ۱۰۲
- ۶۔ خطبات ص ۱۰۵
- ۷۔ خطبات ص ۱۰۶
- ۸۔ حوالے کے لیے ’اقبال کا خط نکسن کے نام‘ اسرارِ غدی کے انگریزی ترجمہ کا مقدمہ از نکسن۔
- ۹۔ خطبات ص ۱۰۸
- ۱۰۔ خطبات ص ۱۰۹
- ۱۱۔ ”کافر کی پہچان کہ آفاق میں گم ہے و مومن کی پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق“ ضرب کلیم
- ۱۲۔ خطبات ص ۱۲۵
- ۱۳۔ خطبات ص ۱۲۴
- ۱۴۔ بال جبریل نطیس ”لینن خدا کے حضور میں، فرشتوں کا گیت، فرمان خدا فرشتوں سے“

# انشورنس، فقہی نقطہ نظر سے

(۱)

مولانا محمد برہان الدین سنبل

سال گذشتہ پہلے "اسلام اور عصر جدید" میں اس کے بعد "الفرقان" میں محترم جناب ڈاکٹر نجات اللہ صاحب صدیقی کا گر انقدر مقالہ "انشورنس اسلامی معیشت میں" کے عنوان سے شائع ہوا۔ موصوف نے اپنے مقالے کا اہل مقصد و موضوع جو بیان کیا ہے وہ خود ان کے الفاظ میں "ایک اسلامی معاشرے کے سیاق میں انشورنس کے مسند کی تفتیح و تحقیق ہے"

موصوف نے مقالے کے آغاز ہی میں اپنے مطالعے اور گہرے غور و فکر کے نتیجے میں اپنا یہ تاثر بھی ظاہر کر دیا ہے کہ "اس میں اُس" قمار کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا جسے اللہ نے حرام کیا ہے" اور یہ بھی کہ "سود کے بغیر بھی انشورنس کی تنظیم ممکن ہے"

(اسلام اور عصر جدید، ص ۵۲۔ شمارہ اپریل ۱۹۷۲ء)

اگرچہ پورے مقالے میں (جو بہت تفصیلی اور جامع ہے) انشورنس کی ایکم کا ایسا خاکہ پیش کیا گیا ہے جو انشورنس کی موجودہ اور اُنچ صورتوں سے قدرے مختلف ہے، اور مقالہ نگار کی نظر میں قمار اور سود دونوں سے پاک ہے۔

مخلافکار کی حین نیت اور اُن کے جو بارے حق ہونے کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت ہوگا کہ انھوں نے اسلام اور معاشیات دونوں پر نظر رکھنے والوں کو اس پر نہ صرف خود کرنے بلکہ بحث کرنے کی بھی عمومی دعوت دی ہے۔ (اور راقم سطور سے اس کی خاص طور پر مکتوب کے ذریعہ فرمائش کی ہے)۔

یہاں کسی معاشیات کے ماہر کی حیثیت سے تو نہیں البتہ فقہ سے مناسبت رکھنے والے اور اس کی خدمت کرنے والے کی حیثیت سے چند معروضات کی شکل میں ان شبہات کا پیش کرنا مقصود ہے جو مقالے کے اندر پیش کردہ انشورنس کی اسکیم کے بارے میں پیدا ہوتے ہیں اور جو انشورنس کے اسلامی ہو سکنے میں ایک اہم مانع کی حیثیت رکھتے ہیں، راقم سطور کے خیال میں ان کے دور ہوئے بغیر کوئی دو ٹوک فیصلہ کر دینا خلاصہ احتیاط اور شاید نامناسب ہوگا۔ اصل مقالے اور اس کے مشتملات پر گفتگو کرنے سے پہلے مناسب (بلکہ شاید ضروری) ہوگا کہ وہ چند اصولی باتیں ذکر کر دی جائیں جو براہ راست قرآن و سنت سے ماخوذ یا بیشتر علمائے راسخین کے اجتہادات کا متفقہ نتیجہ ہونے کی بنا پر ”مسئلہ اصول“ کا درجہ رکھتی ہیں، اور جن سے اس مسئلہ کے سمجھنے اور حل کرنے، نیز تجزیہ کرنے اور اس کے بعد صحیح رائے قائم کرنے میں مدد ملے گی۔

- (۱) اسلامی نقطہ نظر کے مطابق مقاصد اور ذرائع دونوں ہی کا صحیح اور مشروع ہونا ضروری ہے، ان میں سے کسی ایک کے بھی نادرست اور غیر مشروع ہونے کی صورت میں اس کی مطلوبیت تو ایک طرف جواز کی بھی گنجائش نہیں رہتی بلکہ وہ ممنوع قرار پاتی ہے۔
- (۲) کسی چیز یا معاملے کے حرام یا حلال ہونے میں حقیقت کے ساتھ صورت کی بھی اہمیت ہے، اس لیے حقیقت اور صورت بدل جانے یا صرف صورت کے بدلنے سے حکم میں تبدیلی آجاتی ہے، حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا یہ واقعہ اس پر شاہد ہے: ”تم کان عندنا مدی نبعت منه ما عین بھاع لمطعم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ عند ذلک اذہ بین الیوم لا تفعل ولكن اذا امرت ان تشوی منبہم القریب آخر شعرا شتوبہ“ مطلب یہ ہے کہ پہلے جب حضرت بلالؓ نے ایک قسم کی کھجور کا دوسری قسم کی کھجور سے براہ راست تبادلہ کی پیش



کے ساتھ کیا تو حلال اگر تم نے تمہاری شے کا اللہ سے "اصل سود" قرار دیا اور پھر غلامیہ دیا کہ پہلے  
 کچھ کو قرضہ فروخت کر دو اور پھر اسی قیمت سے دوسری قسم کی کچھ خرید لو، اب اگر اس طرح کی خرید و  
 فروخت کے بعد وہی نسبت بتی قرار دیتی ہے تو بھی یہ دوسری شکل جائز ہوگی۔

(۳) اگر کسی شے کا حکم نص میں موجود ہو تو دوسری غیر مخصوص حکم شے کا بھی وہی حکم ہوگا، بشرطیکہ  
 اس میں وہ وصف یا اوصاف موجود ہوں جنہیں علت کہا جاتا ہے اور جن پر حکم کا دلو مدار ہے  
 اس وصف خاص کے علاوہ بقیہ تمام اوصاف میں اگر اختلاف بھی ہو تو بھی حکم نہیں بدلے گا۔  
 مثلاً گیہوں سے گیہوں کا تبادلہ کرنا ہو تو اس کا صحیح حدیث میں حکم موجود ہے کہ برابر برابر  
 ہونا چاہیے، کئی بیشی سود ہوگی جو جائز نہیں۔ لیکن چاول کا چاول سے تبادلہ کرنا ہو تو کیا حکم  
 ہوگا؟ اس کا جواب قرآن و حدیث سے براہ راست نہیں ملتا۔ لہذا اس کا حکم معلوم کرنے کے  
 لیے غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ گیہوں کے حکم کا جس وصف یا علت پر مدار ہے، وہ وصف یا علت  
 چاول میں بھی موجود ہے۔ لہذا جمہور علماء کے نزدیک دونوں کا حکم یکساں قرار پایا۔ حالانکہ یہ  
 دونوں دیگر بہت سے اوصاف کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف بھی ہیں  
 اسی طرح مثلاً نمک اور چوڑے میں (امام ابو حنیفہ کے نزدیک) وہ وصف مشترک ہے جس پر  
 "مبا" کا مدار ہے (یعنی اتحاد قدر و جنس) لہذا چوڑے کا حکم، خرید و فروخت کے بارے میں  
 وہی ہوگا جو نمک کا ہے۔ حالانکہ دیگر بہت سے اوصاف کے لحاظ سے یہ دونوں اتنے مختلف  
 ہیں کہ گویا دونوں میں کوئی مناسبت ہے ہی نہیں، اس کے باوجود یہ ہمہ تنی اختلاف اشتراک  
 سے اہمیت نہیں رکھتا اور ایک وصف کا اشتراک اہم ہے۔

(۴) علت اور حکمت دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں، علت پر حکم کا مدار ہوتا ہے، حکمت ا  
 وقتی مصلحت پر نہیں، اس لیے اگر علت موجود ہو اور حکمت نہ ہو تو حکم لگ جائے گا، اگر  
 کے برخلاف محض حکمت یا کوئی وقتی مصلحت پائی جا رہی ہو اور علت موجود نہ ہو تو حکم نہیں لگا  
 گا جیسا کہ حکیم الاسلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں: "تلك الوحدة التي تنظم  
 هي الوحدة التي يدور الحكم على دوراتها۔"

(۵) کسی خد یا معاملے کی صحت، یا اس کے شرائط مستتر ہونے اور اذرع سے مشروط ہونے

لازم آئے ہونے کے لیے محض فریقین مسالہ کی "رضامندی" کافی نہیں ہے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عقد اپنی اصل وضع کے اعتبار سے مشروع ہو اور اس میں ملحوظا شرطیں بھی مشرعاً صحیح اور عقد کے تقاضے کے مطابق ہوں۔ ورنہ صرف طرفین کا راضی ہونا اس عقد کے حلال یا صحیح ہونے کے لیے کافی نہیں۔ چونکہ حدیث میں ہے: "(الصلح جائز بین المسلمین الا صلحاً حرم حلالاً او احلاً حراماً، والمسلمون غلے شیء وطہم الا شیئاً حرم حلالاً او احلاً حراماً۔ اسی طرح ایک اور حدیث میں ہے: "ما بال رجال یشترون شیئاً یست فی کتاب اللہ، ما کان من شیء لیس فی کتاب اللہ، فهو باطل وان کان مات، مشروط، قضاء اللہ، احق وشرط اللہ اذق")

(۶) کسی معاملے میں اباب حلت و حرمت دونوں جمع ہوں تو اباب حرمت کو ترجیح ہوگی اور وہ معاملہ حرام قرار دیا جائے گا۔

(۷) ہمارا ایمان ہے اور یہی حقیقت بھی ہے کہ اسلام قیامت تک کے لیے شمع ہدایت ہے، اس حقیقت اور عقیدہ کا لازمی نتیجہ ہے کہ اب کوئی مسئلہ ایسا پیش نہیں آسکتا جس کے بارے میں اسلامی شریعت سے راہنمائی نہ حاصل ہو سکے، بلکہ ہمیشہ آمدہ صورت کا حل شریعت میں ضرور ملے گا، لیکن اس "راہ نمائی" اور "حل کی موجودگی" کا مطلب یہ ہے (اور ہو بھی یہی سکتا ہے) کہ شریعت میں ایسے اصول موجود ہیں جن کی روشنی میں جواب تلاش کیا جاسکے، اس لیے اب ہر نئے مسئلے کا حل ان اصول ہی کے ذریعے دریافت کیا جائے گا، اس کے علاوہ کسی اور طریقے سے نہیں۔

ان بنیادی باتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے، مسئلہ انشونس کا حل دریافت کرنے کے لیے ضروری ہوگا کہ پہلے حسب ذیل تفصیلات سامنے ہوں۔ اور یہ حقائق زیر بحث آئیں اس کے بعد کسی صحیح نتیجے تک پہنچنا ممکن ہوگا، ورنہ شرعی حکم کا معلوم ہونا ممکن نہ ہو سکے گا۔

"ہر شے میں اصل حلت" ماننے والے علماء کا مذہب اختیار کرتے ہوئے بھی انشونس کے جواز کے لیے پہلے یہ اطمینان حاصل کرنا ضروری ہوگا کہ اس... میں وہ خرابی (یا ایسی چند خرابیاں) تو نہیں ہے جو کسی عقد کے غیر صحیح اور حرام ہو جانے کا لازماً سبب بن جایا

کرتی ہے، مثلاً یہاں اس بات کا اطمینان ضروری ہوگا کہ اس میں قمار، رعب اور غریبے  
اسبابِ حرمت تو نہیں پائے جا رہے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک سبب تمہارا حرمت  
پیدا کرنے کے لیے کافی ہے (اور اگر ایک سے زیادہ کا اجتماع ہو تو صورت اور سنگین  
ہو جاتی ہے) اس لیے فاضل مقالہ نگار نے یہی کوشش فرمائی ہے کہ انشورنس کا  
ان اسبابِ حرمت سے پاک ہونا ثابت ہو جائے اور موصوف اپنے تجربے اور  
مطالعے سے اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ ان سب سے پاک ہے (جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے)  
لیکن ہمارے خیال میں یہ تجربہ ابھی مزید غور و فکر اور فقہی معیار سے جانچے جانے  
کا محتاج ہے، ذیل میں اس کے کچھ پہلوؤں پر گفتگو کی جاتی ہے۔

انشورنس کے اندر حرمت کے مذکورہ اسباب میں سے جو متعلق ہیں ان میں سب سے  
زیادہ سنگین اور پرخطر "سود" ہے کیونکہ احادیثِ رسولؐ بلکہ قرآن مجید میں بھی اس کے  
مبنغوض عند اللہ اور ملعون ہونے کا جس شدید انداز میں ذکر ہے، کسی اور معاملے کا "میر  
نظر میں" نہیں ہے، اس سے باز نہ آنا اللہ تعالیٰ کو دعوتِ مبارزت دینے کے مراد  
قرار دیا گیا، اور اس کے ادنیٰ ثابے کو بھی بدترین جرم اور قبیح ترین گناہ کے برابر بتایا گیا  
ہے (فان لم تفعلوا فاذنوا صحراب من اللہ<sup>۹</sup>۔ الربو سبعون جزاً ایسوا ان ینکح الوہل  
امہ) اس کی شدت اور ہیبت ناک کی وجہ سے ہی اس کے ثابے تک سے بچنے کا حکم دیا  
گیا ہے ("دعو الربا والریبۃ")

اس لیے اگر انشورنس کا صرف "ربا" (سود) میں ملوث ہونا معلوم ہو جائے تو بھی اس  
کے جواز کی گنجائش نہیں رہے گی۔ قدرتی طور پر زیر بحث معاملہ انشورنس میں ربا کی موجودگی  
یا عدم موجودگی کا پتہ چلانے کے لیے ضروری ہوگا کہ پہلے "ربا" کی حقیقت معلوم کی جائے کہ  
وہ کسے کہتے ہیں؟ اس کے بغیر دو قدم بھی آگے نہیں بڑھا جاسکتا!

اس بارے میں صاحبِ مضمون کا یہ فرمانا بالکل درست اور سچا ہے کہ "شریعت پر  
ہر اضافے کو علی الاطلاق ربا نہیں قرار دیا گیا۔ اور ہمارے علم میں آج تک کسی قابل ذکر علما  
کا یہ مفروضہ نہیں آیا کہ "ہر اضافہ ربا ہے"

لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ایک ناقابل انکار حقیقت اور تسلیم شدہ امر ہے کہ کچھ اضافے درود "ربا" ہیں، اس میں کسی کو بھی تامل نہ ہوگا، تو پھر خود بخود یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر معیار کون سا ہے جس کے ذریعے یہ معلوم ہو سکے کہ کس "اضافے" کو ربا سمجھا جائے اور کسے نہ سمجھا جائے کہ پھر وہ جائز قرار پائے؟

اس بارے میں اُمت کے اہم ترین اور دقیقہ رس علماء نے ان تیرہ چودہ صدیوں کے درمیان غور و فکر اور قرآن و سنت پر عمیق نظر ڈالنے کے بعد جو کچھ کہا ہے اور اس روشنی میں، بطور قدر مشترک، ربا کا جو مفہوم متعین ہوا ہے اور اس کی جو جامع تعریف سامنے آئی ہے، اس سے فائدہ نہ اٹھانا، بے قدری اور پیش آمدہ مسائل اور جدید حالات میں "قدیم اصطلاحیں" سمجھ کر اسے نظر انداز کر دینا سو غلطی ہوگی، اس بنا پر مناسب لہ ایک درجہ میں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ان حضرات کی بیان کردہ "ربا" کی جامع اور انونی تعریف ذکر کر دی جائے تاکہ "ربا" کا حقیقی تصور ذہن میں آجائے اور پھر زیر غور موضوع اس سے روشنی حاصل کر کے کسی نتیجے تک پہنچا آسان ہو۔

کتب فقہ کے مطالعے سے بیشتر فقہاء علماء "ربو" کی جس مجموعی تعریف پر متفق نظر آتے ہیں سے یوں بیان کیا جاسکتا ہے :- "اموال ربویہ میں کسی چیز کا ہم جنس کے ساتھ تبادلہ کرنے کا معاملہ کیا جائے اور اس میں کسی ایک جانب سے بلا عوض اضافے کا دینا بھی مشروط ہو یعنی منافع کی مشروط بطور جزو معاہدہ ہو۔ اس طرح کے معاملے کے نتیجے میں جو اضافہ ہوگا وہ "ربا" کہلائے گا۔

نوٹ : یہاں یہ وضاحت شاید بے محل نہ ہو کہ فقہاء اور ائمہ مجتہدین کے درمیان "ربا" کی تعریف، علت ربو کی تعیین اور اس کے علاوہ بعض دیگر تفصیلات و فروعات میں بہت سے اختلافات ہیں، لیکن ان سب کا حاصل درحقیقت گویا بس یہ نکلتا ہے کہ "اموال ربویہ" کن کون سے ہیں؟ (اور ان اشیاء کے تبادلے کا معیار کیا ہو؟) اس اختلاف کو اکثر فقہی غیر میں علت ربو کا اختلاف کہا جاتا ہے (دوسرے کو "معیار" کا اختلاف کہا جاسکتا ہے) مگر حال ان سب کا قریب قریب یہی ہے (سوائے اس اختلاف کے جو حضرت

عبداللہ ابن عباس کے ایک قول سے پیدا ہوا تھا جس سے انہوں نے بعد میں رجوع کر لیا<sup>۱۳</sup>  
حضرت جابر بن زید نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا وفات سے قبل رجوع کر لینا منسل  
کیا ہے۔ (مبسوط ج ۱۲، ص ۱۱۲)

قرآن و سنت کے مطالعے اور فقہاء کے کلام سے حاصل شدہ تعریف پر اچھی طرح غور  
کرنے کے بعد اعتراض کرنا پڑتا ہے کہ اس سے زیادہ محتاط اور جامع قانونی تعریف مشکل  
ہی سے اور کوئی ہو سکتی ہے۔

مذکورہ تعریف کے اجزاء کو پھیلا کر دیکھا جائے تو یہ اجزاء نمایاں نظر آتے ہیں:

(۱) ہم جنس چیز کے تبادلے کا معاملہ (عقد) ہو۔

(۲) وہ جنس "اموال ربویہ" میں سے ہو۔

(۳) اضافہ صرف ایک ہی جانب ہو، یعنی دوسری جانب سے اس کا کوئی واقعی ایسا  
بدل نہ ہو جسے شریعت بدل قرار دے۔

(۴) اس "اضافہ" کا دینا معاملہ کرتے وقت ہی بطور لازمی جز کے طے ہو چکا ہو۔

یہاں یہ بتانے کی ضرورت تو نہیں معلوم ہوتی کہ "اضافہ" کا پتہ چلانے کے لیے  
(تاکہ اس سے بچنا ممکن ہو) اموال ربویہ کا تبادلہ کرتے وقت کسی ایسے پیمانے کا استعمال  
شرعاً ضروری قرار دیا گیا ہے جس سے مقدار کا صحیح اور یقینی تعین ہو سکے۔ ان اشیاء کا باہم  
تبادلہ اندازہ سے کرنا جائز نہیں رکھا گیا۔<sup>۱۴</sup>

مذکورہ تفصیل کے سامنے آجانے کے بعد یہ بھی معلوم ہو گیا کہ کسی معاملے میں "ربا"  
کے پائے جانے کے لیے ان چاروں باتوں کا وجود ضروری ہے، اگر ان میں سے ایک  
بات بھی موجود نہ ہوگی تو وہ "اضافہ" شرعاً "ربا" نہیں کہلائے گا، پھر اس کا لینا  
دینا جائز ہوگا۔

چنانچہ اگر کوئی شخص دوسرے کسی شخص سے قرض لیتا ہے اور قرض کا معاملہ کرتے  
وقت اضافہ کی نہ شرط کی تھی نہ نیت، لیکن قرض ادا کرتے وقت اگر کچھ زیادہ دیتا ہے  
تو اس اضافہ کا لینا دینا دونوں جائز ہوگا (بلکہ مستحسن) کیونکہ "ربوہ" کے چار اسباب میں سے

بے شک (شرط کے ساتھ اضافہ) نہیں پایا گیا۔ یہ محض قیاس نہیں ہے بلکہ احادیثِ ہول  
 ے قرض ادا کرتے وقت زیادہ ادا کرنے کی (بغیر شرط کے زیادتی) تعریف اور حوصلہ افزائی  
 ثبوت ملتا ہے، ایک طویل حدیث ہے، جس میں خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا لیا  
 و قرض زیادہ ادا کرنے کا حکم دیتے ہوئے آخر میں فرمایا، ان خيار الناس احسنهم قضاء  
 س کے علاوہ بھی بعض حدیثوں سے خود نبی اکرم کے قرض کی اضافے کے ساتھ واپسی کا  
 وت ملتا ہے۔<sup>۱۶</sup>

مگر یہ بات خاص طور پر ملحوظ رکھنی ہوگی کہ بغیر شرط کیے اضافے کے ساتھ قرض کی واپسی  
 کہیں ایسا رواج نہ پڑ جائے کہ وہ رواج ہی بمنزلہ شرط کے ہو جائے اور (قاعدہ "المعروف  
 بالمشروط") اس طرح "ربو" بن جانے کا امکان پیدا ہو جائے۔ (چنانچہ مشہور مصری  
 تہ زین ابن نجیم مصری اپنی شہرہ آفاق کتاب "الاشباہ والتماثل" کی بحث ثالث میں  
 سی قاعدہ "المعروف بالمشروط" پر تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "لوجوب عداۃ  
 لمقترض بردانہ ید ما اقترض حل یحرم اقتراضہ تنزیلاً لعادۃ منزلة الشوط"  
 اس سوال کا جواب مذکورہ کتاب کے مرتب و مبوب علامہ شیخ ابوالفتح مغنی الشیوخ السکندری، یہ  
 قل کرتے ہیں: "وقوله حل یحرم فی حاشیئتنا ابی السعود نقلاً عن البیرونی نعر یحرم  
 لظاهر ما فی شرح الطحاوی للأسباب جانی۔"<sup>۱۷</sup>

اس تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ بہت سی شکلوں میں "تعاون باہمی" اور "ربا"  
 کے درمیان فرق محض اسی "شرط" کے پائے جانے یا نہ پائے جانے کی بنا پر ہو جائے گا  
 یعنی اضافہ، اگر شرط کے ساتھ ہے تو وہ "ربو" ہو جائے ورنہ نہیں۔ (حدیث نبوی کے  
 شہور شارح علامہ محی الدین نووی (قرض اضافے کے ساتھ واپس کرنے کا جس حدیث  
 میں تذکرہ ہے اس کے ذیل میں) فرماتے ہیں: "لان المفی عنہ ما کان مشروطاً فی  
 عقد القرض۔"<sup>۱۸</sup>

"ربو" کی حقیقت اور اس کے پائے جانے کے اباب سامنے آجانے کے بعد اب  
 انیس کا حکم دریافت کرنا آسان ہو گیا، لہذا اب کسی ایک مفروضہ مثال کو سامنے رکھ کر

غدر کر کے دیکھا جائے اور پھر صبح نتیجے تک پہنچنے کی کوشش کی جائے چنانچہ یہاں ایک مثال پیش کر کے اس کا تجزیہ کیا جاتا ہے :

مثلاً ایک شخص عبدالرحیم نے (زندگی / مال کا) بیمہ بیس ہزار روپے کا کرایا۔ بیمہ کمپنی کی طرف سے بچاس روپے ماہوار کا پریمیم مقرر ہوا، ابھی عبدالرحیم بطور پریمیم صرف دو ہزار روپیہ ہی جمع کر پایا تھا کہ وہ واقعہ پیش آگیا جس کی تلافی کے لیے بیمہ کرایا لیا تھا۔ (یعنی موت / مال کا نقصان / یا نقد ان) لہذا کمپنی نے معاہدہ کی رو سے عبدالرحیم کو یا اس کے نائب ورثہ کو (موت کے بجائے کی صورت میں) بیس ہزار روپے دیے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ اٹھارہ ہزار روپیہ کا اضافہ کس چیز کے عوض میں ہے؟ ظاہر ہے کہ یہاں کوئی بھی ایسی چیز نہیں جو عبدالرحیم نے کمپنی کو اٹھارہ ہزار روپیہ کے عوض دی ہو تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ یہ "اضافہ بلا عوض" ہے اور اس بات سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ اضافے کی رقم اسی معاملہ (عقد) کے نتیجے میں ملتی ہے جسے انشورنس (یا عقد تامين) کہتے ہیں اور اسی عقد کا یہ بھی تقاضا ہے کہ کمپنی کی طرف سے اس رقم کے ملنے سے پہلے کچھ رقم، عبدالرحیم، پریمیم کے طور پر کمپنی کو دے چکا ہو، اگر پہلے کچھ بھی نہیں دیا تھا تو عبدالرحیم کو کمپنی کی طرف سے یہ مزید اٹھارہ ہزار روپے نہیں مل سکتے تھے۔

اب ان تمام چیزوں کو ہم مذکورہ تعریف ربوا (یا اجزلے ربو) پر منطبق کر کے دیکھتے ہیں تو معاملے کی یہ تصویر بنتی ہے :

۱۔ ہم جنس چیز کا تبادلہ ہم جنس کے ساتھ کیے جانے کا معاملہ (عقد) ہے۔ یعنی دونوں طرف روپیہ ہے۔

۲۔ وہ جنس اموال ربویہ میں سے ہے (یعنی روپیہ ہے جو باتفاق، اب اموال ربویہ میں شمار ہوتا ہے)

۳۔ اضافہ ایک ہی جانب ہوا (حادثہ کا شکار ہونے والے کی جانب) اور اس اضافہ کا کوئی واقعی عوض بھی نہیں دیا گیا، اور نہ آئندہ ہی دیا جانا متوقع ہے (اصل معاہدے کی رو سے)

۴۔ یہ اضافہ یقیناً اس معاملہ (مقدمہ) کے نتیجے میں ہوا جو طے ہو چکا تھا (اگرچہ اس وقت اضافی رقم کی تجدید یا تناسب کی تعیین نہیں ہوئی تھی لیکن ایسی عدم تعیین حلت کا سبب نہیں بنا کرتی، بلکہ عدم تعیین اور جہالت عملاً حرمت و ممانعت کا سبب ہی بنا کرتی ہے۔)

علاوہ ازیں یہ کہ اس اضافے کے مشروط ہونے اور پریشیم کے عوض میں ہونے کا بہتہ معاملہ نگار کی اس عبارت سے بھی چلتا ہے: "اس ادائیگی (پریشیم کی ادائیگی) کے عوض اسے اس بات کی ضمانت حاصل ہوتی ہے کہ اگر متعلقہ حادثہ پیش آگیا تو اس کے نتیجے میں واقع ہونے والے مالی نقصان کی تلافی کی جائے گی۔" یہاں یہ بتانے کی ضرورت تو نہیں معلوم ہوتی کہ کم سے کم روپیہ وصول کرتے وقت انشورنس کرانے والا اور کمپنی دو الگ الگ اور مستقل فریق ہیں، ورنہ تو یہ لازم آئے گا کہ ہر اک خود اپنے آپ سے وصول کر رہا ہے (اور خود اپنے اوپر مقدمہ چلا رہا ہے، اگر رقم کی وصولیابی کے لیے مقدمہ لڑانے کی ضرورت پیش آجائے) اس تفصیل سے یہ بات بھی سامنے آگئی (جو پہلے سے بھی معلوم ہے) کہ انشورنس کرانے والے کا مقصد، محض تعاون اور دوسروں کی مدد کرنا نہیں ہے بلکہ اصل مقصد، اپنی دی ہوئی رقم کے ذریعہ کئی گنا زیادہ رقم وصول کرنا ہے تاکہ اس کے سہارے اپنے نقصان کی تلافی کر سکے۔ لیکن سب کو یہ بات بھی معلوم ہی ہے کہ "ربو" کا تعلق رقم کے حاصل ہونے والے پہلو سے ہے، خرچ کرنے والے پہلو سے نہیں، اس لیے اگر رقم کے حاصل ہونے والے ذریعے پر "ربو" کی تعریف صادق آجاتی ہے تو حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا کہ وہ شخص اس رقم کا کیا مصرف قرار دیتا ہے، آیا اپنے نقصان کی تلافی (یا حج بیت اللہ اس کے ذریعہ کرتا ہے) یا متول اور عیش کوشی وغیرہ (یہ الگ بات ہے کہ غلط مصارف میں خرچ کرنے سے اسراف کا گناہ الگ ہوگا، لیکن صحیح مصرف پر خرچ کرنے سے بھی سود کی رقم کا لینا حلال نہ ہوگا۔)

اس طور پر دیکھنے کے بعد انشورنس اور سود میں اب بظاہر کوئی فرق نظر نہیں آتا کہ جس کی بنا پر ایک کو جائز اور دوسرے کو ناجائز کہا جاسکے۔ ہاں، "ربو" کی مذکورہ تعریف اور



انشورنس میں ایک فرق یہ ضرور ہے کہ انشورنس میں اضافی رقم کا ملنا کسی متعین حادثے پر موقوف ہوتا ہے، اور "ربو" میں عموماً ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن اس فرق سے "ربو" کے متعلق ہونے میں کوئی شکاوٹ نہیں پڑتی کیونکہ "ربو" کی تعریف میں منفی یا مثبت طبع پر اس کا ذکر ہی نہیں ملتا ہے۔ بلکہ اس فرق نے انشورنس کے بارے میں مزید ایک دوسرے "حرام معاملہ" یعنی قمار کا شبہ پیدا کر دیا (جس کی تفصیل آگے آرہی ہے) اس سے معلوم ہوا کہ بینہ فرق نے اسے حلت کی طرف نہیں بلکہ حرمت کی طرف بڑھا دیا ہے۔

علاوہ ازیں یہ کہ "ربو" میں بھی اضافہ کو عموماً کسی نہ کسی چیز سے وابستہ کیا جاتا ہے مثلاً موت سے، اس طرح انشورنس میں رقم ملنے کی شرط (حادثہ کا پیش آنا) مدتِ ربا کے متوازی ہو جاتی ہے۔

انشورنس اور سود میں فرق بتانے کے لیے یہ کہنا کہ "کوئی بھی شخص اتنی بڑی مقدار میں سود اتنی چھوٹی سی رقم (یعنی پریم کی رقم) پر نہیں دیا کرتا" یا نہ دے سکتا ہے، بہت غیر علمی اور سطحی بات ہے، ایسا فرق احکام پر اثر انداز نہیں ہوا کرتا۔

اسی طرح پریم کی رقم کا معروف قرض سے مختلف ہونا یا۔ بالفاظِ صحیح۔ قرض دینے کے نام سے موسوم نہ ہونا بھی مسئلہ کی نوعیت بدلنے کا سبب نہیں بن سکتا، کیونکہ محض نام کی تبدیلی سے احکام نہیں بدلا کرتے، جب کہ یہاں حقیقت اور صورت دونوں وہی پائی جا رہی ہیں؛ ربا کی ہیں.... یعنی (حادثہ پیش آ جانے کے بعد) جو رقم ملی ہے وہ اصل سے زیادہ ہے، اور ادا کی ہوئی رقم (پریم) کی بنیاد پر اسی جنس کی ملی ہے اور اس معاہدے ہی کی وجہ سے ملی جسے انشورنس کہتے ہیں۔

یہاں یہ بتانے کی ضرورت تو نہیں معلوم ہوتی کہ قدیم طریقوں میں بھی "ربو" قرض کی مشہور معروف شکلوں کے اندر محدود نہیں تھا بلکہ اس کے علاوہ اور بھی شکلیں پائی جاتی تھیں اب بھی بعض موجود ہیں۔

انشورنس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ تعاون کی ایک شکل ہے لیکن محض نام سے نہیں متعلق ہوتا، بلکہ حقیقت سے ہوتا ہے۔ مزید برآں یہ کہ اگرچہ ہمیں معلوم نہیں کہ اس میں

بیت رکھنے والے حالات میں دی جانے والی رقم کو بھی کسی جگہ "نذر تعاون" یا "چندہ" کا نام ہے کہ تعاون اور چندہ کی معرودہ اصل شکل کی طرح اس صورت کو بھی جائز اور درست سمجھا جاتا ہے، لیکن اگر کہیں ایسا ہوا یا ہوتا ہے تو اسے بھی ناجائز ہی کہنا یا سمجھنا چاہیے! در سب جانتے ہیں کہ تعاون اور چندہ کی عام طور پر جو شکلیں رائج ہیں اور درست سمجھی جاتی ہیں ان میں تعاون کرنے اور چندہ دینے والا شخص، وصول کرنے والوں سے اس رقم کو مرصع ضائفے کے واپس لینے کا تصور بھی نہیں کرتا، چہ جائیکہ واپسی کا باقاعدہ معاہدہ کرتا ہو! مثلاً تعلیمی اور رفاہی اداروں میں چندہ اور تعاون دینے والے یہ سوچتے بھی نہیں کہ انہیں بد رقم اضافے کے ساتھ ٹوٹا دی جائے گی۔ زیادہ سے زیادہ یہ خیال ہوتا یا ہو سکتا ہے کہ ان اداروں سے، ان کو یا ان کی اولاد کو (یا اور کسی طرح کا تعلق مثلاً مذہبی تعلق رکھنے والوں کو) کسی نوعیت کا، مثلاً تعلیم و تربیت وغیرہ کا فائدہ پہنچ سکتا ہے، تو اس صورت میں "ربا" کہہ کر سے آسکتا ہے، جبکہ نہ معاہدہ ہے، نہ ہم جنس شے کا تبادلہ، نہ اضافے کا شرط ہے اور نہ کوئی ایسی چیز!

اسی طرح اگر کوئی شخص مثلاً آج کسی مصیبت زدہ کی مدد اور اس کے ساتھ تعاون کرتا ہے اس خیال اور اس امید کی بنا پر کہ کل مجھے بھی یہ مصیبت پیش آسکتی ہے اور ہو سکتا ہے کہ آج کا مصیبت زدہ کل مدد کرنے کے لائق ہو جائے اور میری مدد کرے، آئندہ کہ یہ توقع پوری بھی ہو جاتی ہے تو بھی اسے "ربو" نہیں کہا جائے گا، کیونکہ یہاں نہ معاہدہ ہے نہ اضافے کی شرط! صرف توقع ہے، سودہ ہوا کرے، اس سے حکم نہیں برتا۔ اور اگر یہ توقع پوری نہیں ہوتی تو اسے قانوناً واپس لینے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ بعض شکلوں میں بس اپنی دی ہوئی رقم واپس لے سکتا ہے (رجوع عن الہبہ) سی اضافے کا قطعاً حق نہ ہوگا اور اصل رقم کی واپسی بھی سخت ناپسندیدہ کام بلکہ بعض علماء کے نزدیک ناجائز ہی ہے۔

لیکن اگر یہاں کوئی شخص "تعاون" اضافے کے ساتھ واپسی کی شرط سے کرتا ہے تو اضافہ "ربو" ہی ہوگا، اس کا نام تعاون (یا جود و سخا) رکھ دینے سے حکم نہیں ملے گا۔

خلاصہ یہ کہ انٹرنس ادا شدہ رہیں بہ کتنا حقیقت کوئی فرق نہیں نظر آتا جس سے حکم میں فرق کیا جاسکے، یوں تصور ابہت فرق تو رہا کی معروف شکلوں کے درمیان بھی پایا جاتا ہے ! ایک فرق متاثرہ نگار نے یہ بیان کیا ہے :

”انٹرنس کرانے والے افراد پر میم کے طور پر مجموعی طور پر جو رقم ادا کرتے ہیں، اتنی ہی رقم افراد کے اس گروہ کو مجموعی طور پر واپس دی جاتی ہے نہ کم نہ زیادہ۔“

اس فرق کا حاصل غالباً یہ ہے کہ معروف سود کے ذریعے ایک طرف اخلاص آتا ہے دوسری طرف بظاہر خوش حالی آتی ہے اور اس طرح دولت کا توازن بگڑ جاتا ہے نیز بغیر محنت کے دولت میں اضافہ ہوتا ہے، برخلاف انٹرنس کے، کہ اس کے ذریعے کسی کو رقم مل جانے سے توازن پر اثر نہیں پڑتا اور دولت کی مجموعی سطح (ان افراد کے درمیان) پہلے ہی کی طرح برقرار رہتی ہے :

لیکن اس فرق کو مصلحت اور حکمت کا فرق تو کہا جاسکتا ہے، علت کا نہیں، حالانکہ حکم کا مدار علت پر ہوتا ہے نہ کہ حکمت پر (دیکھیے اصول ۱۷) اور علت یہاں موجود ہی ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہ سود کی معروف صورتوں میں بھی بعض ایسی شکلیں ممکن ہیں جن میں دولت کی مجموعی سطح برابر رہے، مثلاً جمشید اور رستم کے درمیان سودی قرض کا معاملہ ہوا، جمشید نے رستم کو اس معاہدہ کی بنا پر سو روپیہ اصل رقم پر اضافہ کر کے واپس کیے۔ اس کے بعد رستم کو اسفندیار سے سودی قرض لینے کی ضرورت پیش آگئی اور اس بار رستم نے اسفندیار کو سو روپیہ محض سود کے ادا کیے۔ بعد ازاں اسفندیار کو جمشید سے سود پر قرض لینا پڑ گیا اور اس مرتبہ اسفندیار نے جمشید کو اصل رقم پر سو روپیہ بڑھا کر معاہدے کی رو سے دیے۔ اب اس مفروضہ مثالی میں غور فرمائیے تو معلوم ہوگا کہ نہ صرف یہ کہ دولت کی مجموعی سطح ان افراد کے درمیان برقرار رہی بلکہ ہر فرد الگ الگ بھی واقعہ کسی مالی نقصان سے دوچار نہیں ہوا۔ تو کیا اس وجہ سے یہ معاملات سودی نہیں رہے اور جائز ہو گئے ؟

ملاحظہ فرمائیے کہ انٹرنس میں بعض دنیاوی ”منافع“ اور ”ساجی فوائد“ ہیں سوائے انکار نہیں، لیکن بعض دنیاوی منافع کس مرام معاملے میں نہیں ہوتے ؟ اگر کوئی مادی منافع نہ ہو تو

مائل کیا ہی کیوں جائے؟ اور اسے حرام قرار دینے کی ضرورت ہی کب پیش آئے؟  
(باقی)

## حوالہ جات :

- ۱۔ اسلام اور عصر جدید، ص ۵۲، شماره اپریل ۱۹۷۲ء
- ۲۔ بخاری ج ۱ ص ۲۹۳ و مسلم ج ۲ ص ۲۶ (الفاظ حدیث مسلم سے لیے گئے ہیں)
- ۳۔ تقریباً تمام حدیث کی کتابوں میں یہ حدیث موجود ہے مثلاً ترمذی ص ۱۶۹ ج ۱ و مسلم ص ۲۵۲ ج ۲ و مطبوعہ اصح المطابع دہلی و المبسوط ج ۱۲ ص ۱۱۰۔
- ۴۔ نیک کا حکم حدیث میں موجود ہے۔
- ۵۔ ربوہ کی علت کے بارے میں فقہاء کے اختلاف اور کون سا وصف کس کے نزدیک علت ہے؟ اس سب کی تفصیل کے لیے دیکھیے عمدة القاری شرح صحیح البخاری ج ۵ ص ۲۹۰-۲۹۱ (مطبوعہ دارالطباعة العامرة) فتح القدير ج ۵ ص ۲۷۶ (مطبع الکبری الامیریہ مصر) شرح مسلم النوری ج ۲ ص ۲۵، ہدایہ ثالث ص ۶۱-۶۲ (امین کمپنی، دہلی)
- ۶۔ حجة الشريعة ج ۱ ص ۴۲ (مطبع خیرہ مصر)
- ۷۔ ترمذی وابن ماجہ بحوالہ مشکوٰۃ ج ۱ ص ۲۵۳۔
- ۸۔ بخاری ج ۱ ص ۲۹۰۔
- ۹۔ قرآن مجید سورہ بقرہ آیت ۲۷۹
- ۱۰۔ ابن ماجہ بیہقی بحوالہ مشکوٰۃ ج ۱ ص ۲۲۶۔
- ۱۱۔ ابن ماجہ دارمی بحوالہ مشکوٰۃ ج ۱ ص ۲۲۶۔
- ۱۲۔ ہمارے موضوع سے متعلق ربوہ کی دو مشہور قسموں میں سے صرف ایک قسم یعنی "ربوہ الفضل" ہے، لہذا یہاں اسی کی تعریف اور تنقیح پیش کی جا رہی ہے۔ دوسری قسم "ربوہ النسیئة" سے اس وقت ہمیں سروکار نہیں، اس لیے یہاں اس سے تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ (داخل رہے کہ فقہ ربوہ کا اطلاق تین طرح صحیح ہے، ربوہ، ربوہ ربوہ، ربوہ ربوہ)۔
- ۱۳۔ اس بحث کی تفصیل کے لیے دیکھیے عمدة القاری شرح صحیح البخاری ج ۵ ص ۲۹۰ تا ۳۲۲۔ شرح مسلم النوری ج ۲ ص ۲۵ تا ۲۷، دیگر شروح حدیث، و کتب فقہ۔ اصلاً یہ تعریف فقہ کی مشہور کتاب تہذیب الایضار (متن و مختار) سے ماخوذ ہے۔ ساتھ ہی بعض دوسری معتبر کتابیں بھی پیش نظر

رہیں جن کے خشکات کی امکانی رعایت کی نہ کی بھی مذکورہ ترین میں کوشش کی گئی ہے، خشکات کی نشان دہی  
ج ۵۔ ص ۱۸۳، رد المختار ج ۱ ص ۱۴۸-۱۴۹۔ نیز حضرت عبداللہ ابن عباس کے مروج منہ قل کا  
یہ دیکھیے بخاری ج ۱ ص ۲۹۱۔

۱۴۔ ”ربو“ کی تفصیلات کے لیے جن حوالوں کی نشان دہی کی گئی ہے۔ تقریباً ان سب میں یہ جسم کیم  
مذکور ہے۔

۱۵۔ صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۰۔

۱۶۔ ایضاً۔

۱۷۔ رد المختار ج ۵ ص ۳۳ د ۲۹۔ کتاب البسوط للشرعی ج ۱۲ ص ۵۴۔

۱۸۔ اتحات الابصار والبصار بترتیب الاشباہ والنظائر ص ۳۸ مطبوعہ مصر۔

۱۹۔ شرح سلم النبی ج ۲ ص ۳۰۔ مطبوعہ اصح المطابع دہلی۔

۲۰۔ اسلام اور عصر جدید ص ۵۸ شمارہ جولائی ۱۹۷۲۔

۲۱۔ خلاصہ یہ کہ عوض کا مشروط ہونا الگ چیز ہے اور اس کا محض مقصود ہونا دوسری چیز، مقصد محض ایک  
طرح سے نیت دار ارادہ کا نام ہے، اس پر کسی دوسرے کا مطلع ہونا بھی بالکل ضروری نہیں ہوتا، آ  
کے برخلاف شرط ایک معاہدہ ہے جو دو کے مابین ہوتا ہے، لہذا اس پر دوسرے کا مطلع ہو کر ارادہ  
ہونا ضروری ہے، یہی فرق ہے تجارت اور ہبہ میں، کہ پہلی چیز میں عوض مشروط ہوتا ہے دوسرے  
مشروط قطعاً نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ ارادہ نیت میں ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ شمس اللہ مستر  
فرماتے ہیں، ”لان العوض فی القیارات مشروط و فی التبرعات مقصود ومعنی اظہار الجود  
”مقصود“ البسوط ج ۱۲ ص ۵۴۔

# جدید دور کا مفکر شکیب ارسلان

۱۸۶۹ — ۱۹۴۶  
(۱)

محمد راشد صاحب

قوموں کے عروج و زوال میں حالات اور قدرتی اسباب کا بڑا دخل ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مفکرین اور مصلحین کے فکر و عمل کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ وہ عوام میں ایک رد کی حیثیت سے گھل مل کر ان کو جگانے اور ان کی علمی اور فکری غذا پہنچانے میں لگے رہتے ہیں۔ کیونکہ ان ہی کی ترقی کو وہ اپنی کامیابی بلکہ اپنی زندگی سمجھتے ہیں۔ ان کے دل میں عارضی شہرت یا ذاتی منفعت کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ اسی لیے اس طرح کی تحریکیں ابیدار ہوتی ہیں، ان کا خطاب عام طور سے انسانی ضمیر سے ہوتا ہے۔ یہ لوگوں کے عقل و قلب دونوں پر ایک ساتھ اثر انداز ہوتی ہے کیونکہ دونوں کے توازن ہی سے ایک صحیح اور سنجیدہ حاشیہ وجود میں آتا ہے جس میں ہر فرد اپنے کو محفوظ اور آزاد تصور کرتا ہے۔ اس طرح کے کام کرنے والوں میں شکیب ارسلان کا نام پیش پیش ہے جن کی ساری زندگی جہاد اور اجتہاد کا جذبہ تھی۔ جن کے اندر اور وطن سے باہر وہ اپنی قوم کی صلاح و فلاح کے لیے

کوشش کرتے رہے۔ انھیں اس کی ذہنی پستی اور سیاسی زبوں حالی کا بڑا دکھ تھا جو  
 کی وجہ سے ان کے قلب و جگر میں ایک ایسی خلش پیدا ہو گئی تھی جو انھیں ایک  
 لمحہ خاموش اور مطمئن نہیں رہنے دیتی تھی۔ ان کی تحریریں اسی خلش و بے چینی کی آئینہ  
 ہیں۔

## خاندان اور ولادت

شکیب ارسلان نے اپنی زندگی ادا اپنے خاندان کا حال اپنے چھوٹے بھائی شکیب ارسلان  
 کے دیوان (روض الشقیق) کے مقدمے میں تفصیل سے لکھا ہے۔ یہ مقدمہ ان کی زندگی  
 کے بارے میں سب سے اچھا مآخذ ہے۔ ان کے کہنے کے مطابق ان کی پیدائش  
 ۱۸۶۹ء میں ہوئی، ان کے والد کا نام امیر حمود ارسلان تھا۔ ارسلان شکیب کا خاندانی  
 نام تھا، یہ خاندان بیروت سے ۱۲ میل کے فاصلے پر ایک چھوٹے سے قصبہ شویفات  
 میں آباد تھا۔ اس قصبے میں زیادہ تر آل ارسلان ہی آباد تھے۔ اس خاندان کا اعزاز و  
 احترام تاریخ کے ہر دور میں ہوتا رہا۔ بقول شکیب ارسلان، یہ خاندان اسلامی تاریخ  
 کے ہر دور میں موثر اور فعال رہا ہے۔ ادب و ثقافت سے لے کر دفاع اور جہاد تک  
 میں خلفاء اور سلاطین کا معاون اور شیر کار رہا ہے۔ دور جدید میں بھی ترکی سلاطین  
 اور خلفاء کو اس خاندان کے لوگوں پر بڑا اعتماد تھا اور وہ ان سے سیاسی مسائل  
 میں مشورہ لیتے تھے۔ یہ خاندانی تعلق ہی کا نتیجہ تھا کہ شکیب ارسلان نے آل عثمان  
 کی کبھی مخالفت نہیں کی بلکہ زوالِ خلافت تک ہر مرحلے میں اس کی تائید کرتے تھے۔  
 جہاں تک دولت عثمانیہ کے حکام کا تعلق تھا، ان کی برعنوانیوں اور عوام پر زیادتیوں  
 پر وہ کھل کر تنقید کرتے تھے۔ دولت عثمانیہ سے ان کی وفاداری محض خاندانی تعلقاً  
 کی بنا پر نہ تھی بلکہ سیاسی نقطہ نظر سے ان کی یہ رائے تھی کہ انیسویں اور بیسویں صدی  
 میں مسلمانوں کی جو سیاسی صورت حال تھی اس میں کسی مضبوط اور مستحکم اسلامی حکومت  
 کا ہونا ضروری تھا۔ چنانچہ دولت عثمانیہ کے وجود کو وہ غنیمت سمجھتے تھے اس کی

امیروں کو نظر انداز کر کے اس کو مضبوط اور طاقتور بنانے کی کوشش کرتے تھے۔  
 اس لیے وہ تحریکیں جو اس کی مخالفت کرتی تھیں یا اس کو کمزور بنا رہی تھیں ان کی  
 شدید مخالفت کرتے تھے۔

آل ارسلان کے ساتھ امیر کالقب صدیوں سے چلا آ رہا تھا۔ ان کا خاندان  
 بن سے ہجرت کر کے عراق ہوتا ہوا اس علاقے میں آکر آباد ہو گیا تھا، چنانچہ  
 مازانی اعتبار سے وہ خالص عرب تھے، اس لیے اخلاق حمیدہ کا جو تصور عربوں میں  
 پایا جاتا تھا، اس خاندان میں بدرجہ اتم موجود تھا، جو وسخاوت، شجاعت، مروت و  
 شرافت، یہ تمام قدریں اس خاندان کا جز تھیں، شکیب ارسلان کے آباد اجداد نے  
 وہ دینی مسلک و عقیدے کو اپنا لیا تھا۔ دروز کے بارے میں مورخین کی مختلف رائیں  
 ہیں، درحقیقت یہ فرقہ شیعہ فرقے سے تعلق رکھتا ہے اور اسماعیلی عقیدے سے  
 زیادہ قریب ہے۔ بعض متشدد علمائے انھیں اسلام کے دائرے سے خارج قرار  
 دیا ہے لیکن یہ فتویٰ شیعہ دینی علما کی باہمی رقابت و پرخاش کا نتیجہ ہے۔ اس میں  
 حقیقت پسندی کو ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ شیخ محمد عبدہ نے ان کو عام مسلمانوں میں شمار کیا  
 ہے۔ اور خود یہ لوگ اپنے کو مسلمان ہی کہتے ہیں۔ جہاں تک تعصب و تشدد کا تعلق ہے  
 اس کا انحصار اشخاص و افراد پر ہے نہ کہ فرقے کے عقیدے پر۔ بہر صورت دروز شام و  
 لبنان میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ ان کو اسلام اور عروبہ دونوں پر ناز و فخر ہے۔  
 شکیب ارسلان نے بھی دروز کے بارے میں تفصیل سے لکھا ہے اور ان کے ماضی  
 اور حال کا علمی انداز میں جائزہ لیا ہے۔ دروز کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے کہتے  
 ہیں۔ نسکین دروزی جو اصلاً ایرانی تھا اور ایک زمانے تک فاطمی خلیفہ بامر اللہ  
 کے عقیدہ و مسلک کا داعی و مبلغ تھا۔ اس کے نام سے یہ فرقہ مشہور ہو گیا، خود دروز اپنے  
 کو دروزی کہنا پسند نہیں کرتے ہیں لیکن اس عقیدے کے ماننے والوں کی شہرت اس  
 نام سے اس طرح ہو گئی ہے کہ اب اسے بدنامکن نہیں ہے۔ دراصل اس فرقے کے  
 لوگ اپنے عقیدے میں اسماعیلی فاطمی ہیں۔



ہر مدت شکیبِ ارسلان کا خاندانی حقیقہ جو بھی ملے ہو، لیکن تعصب اور تعصبِ نوری ان کے ہر گونہ میں بھی نہیں پائی جاتی تھی۔ اس خاندان کے لوگوں کا عملی نظافت اور اسلامی تہذیب کی خدمت میں ہر زمانے میں بڑا ہاتھ رہا ہے۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ رواداری، محبت اور انسانیت کی صفات سے متصف تھے۔ امام العذامی کی سیرت کو جس کے مختلف نویں صدی ہجری کے ایک عالم ہیں، شکیبِ ارسلان نے دریافت کیا اور مرتب کر کے شائع کرایا ہے۔ اس کے مقدمے میں وہ لکھتے ہیں :

”امام اوزامی بیروت میں مدفون ہیں، وہ بیروت کے بلکہ کل لبنان کے مسلمانوں کے لیے باعثِ افتخار ہیں، ان کا مزار ساحلِ سمندر کے جنوبی علاقے میں واقع ہے۔ تقریباً ۱۱۹۵ برس گزر چکے ہیں لیکن آج تک اس علاقے کے لوگوں کے دلوں میں ان کی عقیدت محبت باقی ہے۔ لوگ ان کے مزار پر جاتے ہیں اور برکت حاصل کرتے ہیں۔ میرا خیال ہے ارسلان بھی امام اوزامی کا معتقد ہے اور ان سے محبت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے مناقبِ الامامِ الاوزامی پر کام کرنے کا فیصلہ کیا جس کا واحد مقصد دین، اخلاق، تاریخ، ادب کی خدمت ہے۔ دوسرے میری یہ بھی خواہش ہے کہ جدید دور کے فوجوان اسلامی تاریخ کے متاز لوگوں سے واقف ہوں اور ان کی سیرت کو اپنی زندگی کے لیے نمونہ بنائیں۔ امام اوزامی دوسری صدی ہجری میں مجتہد اور امام کی حیثیت سے شہرہ تھے شام کے علاقے میں ان کا بڑا اثر تھا، ان کا فقہی مسلک عرصے تک اندلس میں عوام اور خواص میں مقبول تھا۔“

فنِ حدیث میں بھی انھیں اپنے معاصرین میں بڑا مقام حاصل تھا، شکیبِ ارسلان دروزی حقیقہ رکھنے کے باوجود امام اوزامی سے غیر معمولی محبت اور عقیدت رکھتے تھے، جس سے ان کی ذہنی وسعت اور علمی رواداری کا اندازہ ہوتا ہے۔ اپنے فرقے کی عام روش کے برخلاف بڑے روشن خیال اور فراخ دل واقع ہوئے تھے، عوام عام طور سے شیعہ فرقوں میں سب سے زیادہ متشدد اور متعصب تصور کیے جاتے ہیں، شکیبِ ارسلان نے اپنے فرقے کے خلاف نہ تو کوئی مقالہ لکھا اور نہ کوئی بیان شائع کیا اور نہ کوئی خط لکھا ہے

میں کی صورت کی کوشش کرتے تھے، ان کا خیال تھا کہ اسلام کا اجتماعی نظام سارے مسلمانوں کے لیے یکساں ہے۔ سب فرقوں کو چاہیے کہ اپنے جمودی اور فزقی اختلاعات کو نظر انداز کر کے اس نظام کو اپنائیں۔ اسلام کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ اس دائرے کو تنگ کرنا اپنی طاقت کو کمزور کرنا ہے۔ شام کے دروز عام طور سے شادی بیاہ آپس میں کرتے تھے، بلکہ جن معتقد اپنے فرقے کے علاوہ دوسرے فرقوں سے شادی بیاہ کے تعلقات پیدا کرنا بڑی نہیں سمجھتے تھے۔ شکیب ارسلان نے اس رسم سے علی طور پر انحراف کیا۔ چنانچہ انھوں نے ایک سنی خاتون سے شادی کی، ڈاکٹر احمد الیاض شکیب ارسلان کی رفیقہ حیات کے حوالے سے لکھتے ہیں :

”شکیب ارسلان نے مجھ سے شادی کی حالانکہ میں سنی ہوں، اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ان کو سنی ہود دروز دونوں شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے، جس کی وجہ سے انھیں بااوقات پھر پریشانیاں بھی اٹھانی پڑیں۔“

ایک پسماندہ سماج میں لوگ سیاسی اور علمی تبدیلی کو بڑی حد تک گوارا کر لیتے ہیں لیکن معاشرتی قدروں میں خواہ وہ کتنی ہی جمودی یا غیر مذہبی ہوں، تبدیلی کو کبھی گوارا نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر و بیشتر مجددین اور مصلحین کی اصلاحی کوششیں اسی منزل پر آکر رک جاتی ہیں، اسی لیے سیاسی اور قومی رہنما عام طور سے رسم و رواج کو پھرانے سے گریز کرتے ہیں۔ لیکن شکیب ارسلان کے ذہن میں اسلام کا وسیع تصور تھا اور اسی وسیع تصور کو وہ مسلمانوں کی سیاسی، سماجی، مذہبی، علمی ترقی کا واحد ذریعہ سمجھتے تھے، ان کی تحریروں میں مذہبی تعصب یا تنگ نظری کی کہیں جھلک تک نہیں ملتی، علماء اور مفکرین خواہ وہ کسی فرقہ کے ہوں یا کسی فرقے سے تعلق رکھتے ہوں، ان کے قدردان بلکہ عقیدت مند تھے۔ شکیب ارسلان اسلامی تاریخ کے ہر روشن دور کے خواہ وہ مشرقی عالم اسلام کی تاریخ کا ہو یا مغربی کا، دل سے شہرت تھے۔ اسلامی تہذیب و تمدن کا بھی ان کے ذہن میں بڑا وسیع تصور تھا۔ مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت کو وہ قرن اول سے لے کر عصر جدید تک ایک رشتہ وحدت میں مربوط کرنا چاہتے تھے۔ عرب فی سیر و سفر نامہ میں انھوں نے مسلمانوں کے تہذیبی آثار

کہ مغرب میں تلاش کیا، اسی طرح حاضر العالم الاسلامی کے حاشیہ میں انھوں نے ہندوستان کے ہر خطے میں مسلمانوں کی علمی اور تہذیبی خدمات کی نشان دہی کی کوشش کی۔

## تعلیم و تربیت

جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے شکیب ارسلان کا خاندان مادی اور ذہنی دونوں اعتبار سے لبنان کے ممتاز خاندانوں میں شمار ہوتا تھا، دولت کی فراوانی کی بدولت شکیب ارسلان کی تعلیم و تربیت کا اعلیٰ سے اعلیٰ انتظام ہو سکتا تھا۔ چنانچہ اس والد کے رواج کے مطابق ابتدائی تعلیم کا انتظام امیروں کے بچوں کے لیے گھر ہی پر ہوتا تھا، کوئی اچھا استاد بچوں کے مربی یا تالیق کی حیثیت سے مقرر کیا جاتا تھا جو انھیں لکھنا پڑھنا سکھاتا تھا۔ شکیب ارسلان کے لیے ان کے والد امیر محمد ارسلان نے شیخ مرعی شاہین کو مقرر کیا جو اس دور کے مروجہ علوم سے واقف تھے اور بچوں کی تربیت کا بھی اچھا تجربہ رکھتے تھے، اس کے بعد قرآن مجید کی تعلیم کے لیے ایک دوسرے استاد رکھے گئے، قرآن مجید کی تعلیم دینی اور علمی دونوں حیثیت سے دی جاتی تھی اور اس کے کچھ حصے کو زبانی بھی یاد کرایا جاتا تھا اس کا یہ مقصد ہوتا تھا کہ شروع ہی میں قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت سے اور اس کی اچھی اور خوب صورت ترکیبوں کو وہ اپنی تحریروں میں استعمال کرنے کی مشق کرے۔ قرآن مجید کی تعلیم کے بعد ان کے والد نے انھیں قصبہ کے امریکی اسکول میں داخل کیا۔ اٹھارویں صدی اور انیسویں صدی میں شام کے ساحلی علاقے میں غیر ملکی اسکول اور مدارس کثرت سے قائم ہوئے۔ یہاں تک کہ دیہاتوں میں بھی بہت سے اسکول کھولے گئے، غیر ملکی مذہبی ادارے بڑی استعداد اور محنت سے تعلیم و تربیت کے فرائض انجام دے رہے تھے۔ ان اسکولوں کی بدولت شام کے ساحلی علاقے یعنی لبنان میں جدید تعلیم کو بڑا فروغ ہوا۔ شکیب ارسلان نے امریکی اسکول میں ایک مدت تک تعلیم پائی، جہاں انھیں انگریزی، جغرافیہ، حساب وغیرہ سے کچھ واقفیت پیدا ہوئی۔ دس سال کی عمر کے بعد اپنے قصبہ شویفات سے تعلیم ختم کر کے بیروت کے شہر اسکول مدرستہ الحکمت میں داخل

ہوئے۔ اس اسکول کو اردوئی فرستے کے پادری یوسف دہس سلطان نے قائم کیا تھا۔ مدرسہ اہکمت کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ وہاں جدید علوم کی تعلیم کے ساتھ ساتھ عربی زبان و ادب پر بھی کافی توجہ دی جاتی تھی اور اس وقت کے عربی زبان و ادب کے اچھے اساتذہ اسی مدرسے میں تدریس کے فرائض انجام دیتے تھے عربی زبان و ادب کے ساتھ اس وقت کی سرکاری زبان ترکی اور ایک غیر ملکی زبان فرانسیسی کے بھی لائق اساتذہ اس مدرسے میں موجود تھے۔ شکیب ارسلان نے مدرسہ اہکمت میں عربی، ترکی، فرانسیسی زبانوں میں مہارت حاصل کی، جہاں تک عربی زبان و ادب کا تعلق ہے انھیں اسکول میں تعلیم کے دوران اس سے خاص ذوق پیدا ہو گیا تھا اور عربی میں شعر کہنے لگے۔ ۱۸۸۵ء میں شیخ محمد عبدہ بیروت تشریف لے گئے تو مدرسہ اہکمت کے ذمہ داروں نے انھیں اپنے مدرسے میں مدعو کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ شیخ اپنے وطن سے بغاوت کے الزام میں جلا وطن تھے۔ ان کے استقبال میں ایک جلسہ منعقد کیا گیا۔ مدرسے کے ہونہار لڑکوں نے اس جلسے میں حصہ لیا۔ شکیب ارسلان نے بھی اپنی ایک نظم پیش کی جس کو شیخ محمد عبدہ نے بہت پسند کیا اور شکیب ارسلان سے یہ کہا کہ تم مستقبل میں اچھے شاعر بنو گے، اور یہ بھی فرمایا کہ میں تمہارے نام سے واقف ہوں، شکیب کی عبدہ کے اس جلسے سے بڑی ہمت افزائی ہوئی، اس وقت ان کی عمر ۱۶ سال کی تھی۔ اس کم عمری میں وہ جدید و قدیم دور کے ادیبوں اور شاعروں سے واقف ہو چکے تھے۔ ایک جگہ وہ خود کہتے ہیں :

”۱۸۸۵ء میں مدرسہ اہکمت میں طالب علم تھا اسی زمانے میں انھیں (العودة الوثقی)

سے واقف ہو گئی تھی، یہ رسالہ جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ کی سرپرستی میں نکل رہا تھا اس کی دھوم سارے عالم اسلامی میں مچی ہوئی تھی، اس وقت ہم لوگوں کو صرف ادیبوں اور شاعروں کے حالات جاننے کا شوق تھا، ہماری دنیا ادب و شریعت محدود تھی، اسی کو ہم زندگی کا سب سے اہم جز سمجھتے تھے، ہمارا خیال تھا کہ ادب و شاعری کے علاوہ دنیا کی ہر چیز بیکار ہے۔“

عربی ادب و شاعری سے لگاؤ انھیں مدرسہ اہکمت کے اساتذہ کی بدولت پیدا ہوا تھا، دوسری طرف انھوں نے اس دور کی سیاسی اور مذہبی تحریکوں کا مطالعہ بھی شروع کیا۔

نہیں صدی میں سیاسی اور مذہبی تحریک کے روح رواں جمال الدین افغانی اور عبدہ محمد ۹  
 میں عبدہ بیروت میں مستقل قیام کی نیت سے آئے بیروت میں ان کا علمی اور ادبی طغیانی  
 ہوا، حدتِ حکمت میں بھی وہ وقت دینے لگے اور وہاں فقہ و شریعت کا درس شروع کیا، ایک  
 کے دل میں عبدہ کی عظمت پہلے ہی قائم ہو چکی تھی۔ انہوں نے جب عبدہ کو اپنے درمیان پایا تو  
 انہیں ایسا محسوس ہوا کہ انہیں غیر سزاوارت حاصل ہوگئی اور اب ان کی یہ کوشش تھی کہ وہ  
 اس سرچشمہ علم سے زیادہ سے زیادہ فیض یاب ہو سکیں، ایک جگہ عبدہ کے بیروت کے قیام اور  
 ان سے اپنے تعلق کو دالہ انداز میں بیان کرتے ہیں :

”یکتاے روزگار، حجت الاسلام شیخ محمد عبدہ سے تعارف اور ملاقات کا شرف اس  
 وقت حاصل ہوا جب موصوف بیروت ۱۸۸۹ء میں تشریف لائے تھے، وہ اپنے  
 وطن سے جلاوطن تھے، میں ان کی آمد کے بعد فدا ہی ان سے وابستہ ہو گیا، ان  
 سے پڑھتا، ان کی نجی مجلسوں میں شریک ہوتا، ان سے جہاں تک استفادہ ممکن تھا  
 میں نے کیا، ان کے علم و حکمت کے سمندر سے اپنے ظرف کے مطابق فیض یاب ہوا۔  
 مجھے جن حقایق کی تلاش تھی ان کی صحبت میں ملیں، ان کی سوجھ بوجھ، ان کی فراست  
 و دانائی، ان کے افکار و تصورات کی روشنی میں مجھ پر یہ منکشف ہوا کہ جن راہوں سے وہ  
 اسلام اور مسلمانوں کی خدمت کرنا چاہتے ہیں وہی مناسب اور صحیح ہیں اور انہیں پر  
 چل کر مسلمانوں کو اٹھایا اور ابھارا جاسکتا ہے۔ کچھ لوگ مایوسی کے شکار ہیں، اور  
 نا اعلیت شناسی کی بنا پر یہ کہہ رہے ہیں کہ مسلمان جس گردش میں ہیں انہیں اس  
 سے نکالا نہیں جاسکتا اور جس پستی میں ہیں اس سے انہیں ابھارا نہیں جاسکتا۔  
 شیخ عبدہ جب بیروت سے اپنے وطن مصر واپس چلے گئے تو میرا تعلق ان سے  
 برقرار رہا، اور ہمارے درمیان خط و کتابت کا سلسلہ جاری رہا۔ موصوف مجھ پر بڑی  
 حمایت فرماتے تھے، یہاں تک کہ میں ان سے بہت قریب ہو گیا تھا اور وہ مجھ سے  
 بہت بے تکلف ہو گئے تھے۔ جن افکار و تصورات کو وہ لوگوں میں عام نہیں کرنا  
 چاہتے تھے مجھ سے ان کے بارے میں ذکر فرما دیا کرتے تھے“

شیخ عبدہ سے شکب ارسلان کا تعارف ان کی زندگی میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔  
 ان میں شبہ نہیں کہ شکب ارسلان نے مدرسۂ اہمکت میں اس دور کے مردِ علم میں خواہ وہ  
 مدبر ہوں یا قدیم، کافی دسترس حاصل کر لی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یوں تو شام و لبنان  
 کے عائد ادب و بلاغت ان کے مدرسے میں تعلیم دے رہے تھے، لیکن عبدہ سے ملاقات  
 کے بعد انہیں ایک نئی دنیا نظر آئی، عبدہ صرف ایک مفکر اور سیاست داں ہی نہیں تھے  
 بلکہ وہ ایک کامیاب استاد و مربی بھی تھے، ان کی نظر عنایت جس پر پڑی، اس کی زندگی کا  
 وہ سیاسی ہویا علمی یا دینی، دھارا بدل گیا۔ جیسا کہ شکب ایک جگہ کہتے ہیں،  
 "شام کے علاقے کے ایک فرزند جن کو عبدہ کی نظر عنایت نے زمین سے آسمان  
 پر پہنچا دیا، جو ان کے راز داں اور ان کے طریقِ اصلاح و فکر کے رہرو بن  
 گئے، جن کے فکر و قلم میں عبدہ کی روح جاری و ساری ہے، وہ ہیں رشید رضا۔"

شکب ارسلان اگر عبدہ کے دامن سے وابستہ نہ ہوئے ہوتے تو ممکن تھا کہ اس دور  
 میں جو شعرو شاعری، زبان و لغت میں بہارت پیدا کرنے کا درد تھا، وہ بھی ان میدانوں میں  
 اتنی ترقی کرتے اور ایک اچھے شاعر اور کامیاب ادیب کی حیثیت سے دنیا سے ادب و  
 شعر میں متعارف ہوتے جیسا کہ ان کے بھائی نسیب ارسلان ہوئے تھے لیکن ان  
 کو وہ آفاقیت اور مقبولیت، ان کے فکر و قلم کو وہ جولانی اور تجدید پسندی نصیب ہوتی  
 جو عبدہ کے فکری اور علمی اسکول سے وابستگی کے بعد نصیب ہوئی تھی، انہیں نظم سے  
 غرض، مقامیت سے آفاقیت کی طرف لے جانے میں عبدہ کا بڑا ہاتھ ہے۔ شیخ محمد عبدہ  
 سے انہوں نے مدرسۂ اہمکت میں 'مجلة الاحکام العدلیۃ' جو دولت عثمانیہ کا دستور تھا  
 پڑھا، شیخ کا طریقہ تعلیم و مدرسوں کے مقابلے میں بالکل مختلف تھا، وہ ایک مجتہد استاد تھے  
 قانون اور دستور کی تدریس میں وہ محض عبارت کے الفاظ کا مفہوم سمجھانے پر بس نہیں  
 کرتے تھے بلکہ ہر مسئلے میں الفاظ کی شرح و وضاحت کے بعد اس پر ناقدانہ بحث کرتے  
 تھے۔ مجلة الاحکام العدلیۃ زیادہ ترقی یافتہ حنفی کی بنیاد پر مرتب کیا گیا تھا، عبدہ کا خیال تھا کہ  
 احکام کی تفسیر کے معاملے میں کسی خاص مذہب یا مسلک کا پابند نہیں ہونا چاہیے، ان کے

نزدیک ہر مجتہد اور امام اپنی مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ ہر ایک کے فتوے کو زمانے اور حالات کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے۔ اس طرح اسلامی فقہ و شریعت کا ذمہ تصدیق لوگوں کے ذہنوں میں قائم ہوگا اور اس میں ترمیم اور تجدید کی گنجائش بھی رہے گی، بہر صورت عہدہ نے مجلہ الاحکام العدلیہ کی تدریس و تشریح اسی انداز میں کی، خشک اور سلاطین نے عہدہ سے مجلہ الاحکام العدلیہ کا درس لینے کے سلسلے میں اسلامی فقہ و شریعت کے مصادر اور مآخذ سے واقفیت حاصل کی۔ جہاں تک عربی نثر کا تعلق ہے اس میں شبہ نہیں کہ عہدہ نے اس کو ایک نیا اسلوب عطا کیا۔ سجع و قافیہ، ثقیل اور مشکل انداز بیان کے بجائے سلاست اور روانی پر زور دیا۔ انہوں نے یہ بات لوگوں کے ذہن نشین کی کہ زبان انشا پر دازی کے کرب دکھانے کے لیے نہیں بلکہ انکار و خیال کے اظہار و تعبیر کے لیے ہوتی ہے۔ اس لیے آسان و سلیس ہونی چاہیے۔ عہدہ نے اپنی تحریروں سے اس کی مثال بھی قائم کی۔ بیروت کے دوران قیام میں وہ بیچ ابلا اور مقامات بدیع الزباں الہمدانی کی تحقیق و تشریح کا کام بھی کرتے رہے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ لوگ شعرو شاعری کے تنگ کوچے سے نکل کر نثر کے وسیع میدان سے آشنا ہوں، زبان صرف نظم و شعر کے پڑھنے سے نہیں آتی بلکہ زبان جاننے اور اس کے استعمال کا واحد ذریعہ نثر کے مختلف اسالیب بیان سے واقفیت اور ان کی مشق و تمرین ہے۔ نظم سے زبان میں وسعت نہیں پیدا ہوتی، صرف اس پر جلا ہو جاتی ہے۔ اس طرح عہدہ نے اپنے درس میں زبان و ادب کی طرف بھی لوگوں کی توجہ مبذول کرائی۔ ان کا واحد مقصد یہ تھا کہ لوگ قدامت پرستی کی زنجیروں سے خواہ وہ ادبی ہوں یا مذہبی، سیاسی ہوں یا سماجی، آزاد ہوں تجدید اور حقیقت پسندی کا ان کے ذہن میں ہمہ گیر تصور تھا۔ اس وقت لوگوں کے خیال میں یہ بات جچی ہوئی تھی کہ عربی شاعری جاہلی اور اموی یا کچھ عباسی دور کے شعرا تک محدود ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے دور کے شعراء کو لوگ تحقیق کی نگاہوں سے دیکھتے تھے اور ان کے کلام کے پڑھنے اور مطالعے کو تفسیر اوقات سمجھتے تھے، عہدہ نے شعراء کے درمیان جدید و قدیم کی تفریق ختم کی اور یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی کہ شاعری ایک ملکہ ہے جو ہر دماغ اور ہر دور میں لوگوں کو نصیب ہوتا ہے۔ اس کو کسی زمانہ یا جگہ میں محدود

نہیں کرنا چاہیے۔ اسلام سے پہلے عربی شاعری ایک خاص علاقے میں محدود تھی لیکن اسلامی فتوحات کے بعد، بغداد، دمشق، حلب، قاہرہ اور اندلس کے بہت سے شہر ادب و شاعری کے مرکز بن گئے تھے جہاں شعراء کے کلام میں وہ تمام خوبیاں موجود تھیں جو جاہلی دور کے شعراء میں پائی جاتی تھیں، عہدہ کے یہ نظریات اس زمانے میں بڑے نئے اور نرالے تصور کے جاتے تھے۔ خوشکیب ارسلان ایک جگہ لکھتے ہیں:

”اس دور میں جاہلی دور کے شعراء کی بڑی اہمیت تھی، عام طور سے ہم لوگوں کے ذہن میں یہ بات جمی ہوئی تھی کہ عربی شاعری جاہلی دور کے بعد بے جان ہو گئی ہے۔ زیادہ سے زیادہ قرن اول یا قرن ثانی کے کچھ شعراء قابل ذکر ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ہم بعد کے شعراء کو خواہ وہ زبان و بلاغت، انکار و خیال کے اعتبار سے کتنے بلند کیوں نہ ہوں، کچھ اہمیت نہیں دیتے تھے لیکن شیخ محمد عبده نے ہم لوگوں کو محمود سامی البارودی کے قصائد سے جو (الوسيلة الادبیه) میں موجود تھے واقف کرایا۔ اس وقت ہم پر شعر و شاعری کی ایک نئی دنیا کا انکشاف ہوا، ہم بارودی کے کلام کو پڑھتے تو ہم پر وجد طاری ہو جاتا، ہم نے اس وقت یہ محسوس کیا کہ اب تک ہم ماضی کے طلسم میں گرفتار تھے، اس دور میں بھی ایسے شاعر ہیں جو قدما کا ہر طرح مقابلہ کر سکتے ہیں، ان کے فکر و خیال کی پرواز جاہلی اور اموی دور کے شعراء سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ ہم کو یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ علم و ادب، شعر و شاعری کو کسی خاص زمانے یا مقام میں محدود نہیں کرنا چاہیے۔“

اس کے علاوہ شیخ محمد عبده نے شکیب ارسلان کو جدید و قدیم دور کے مفکرین کے علمی سرمایہ کی طرف توجہ دلائی، شکیب ارسلان کہتے ہیں:

”اس سال کی عمر میں میں نے ایام عبده کی ہدایت و ارشاد کے مطابق امریکی اسکالر ڈبیر کی کتاب مذہب اور سائنس، کا ترجمہ شروع کیا، یہ کتاب انگریزی سے فرانسیسی میں منتقل ہو چکی تھی، میں نے اپنی آسانی کی خاطر فرانسیسی زبان میں اس کا مطالعہ شروع کیا، اس کتاب نے میرے ذہن میں بہت سے نئے مسائل



پیدا کیے اور ان کا حل بھی بتایا۔

اس کتاب کی شکیب ارسلان نے بڑی تعریف کی ہے اور اس کا حوالہ اپنی تحریروں میں بہت دیا ہے۔

ابن خلدون کے بارے میں وہ کہتے ہیں :

”جس وقت سے میں نے ہوش منھالا ابن خلدون کی عظمت کا معترف رہا ہوں بلکہ

اس کا خیراتی رہا ہوں، میرا دل مقدمہ ابن خلدون کے مطالعے سے کبھی نہیں

بھرتا تھا، ہر بار اس کے پڑھنے سے مجھ پر نئے حقائق کا انکشاف ہوتا تھا۔“

ہمیں معلوم ہے کہ شیخ محمد عبدہ نے ابن خلدون کے مقدمے اور اس کی شخصیت کا جدید

دور میں سب سے پہلے تعارف کرایا۔ اور مقدمے کے پڑھنے کا شوق اپنے شاگردوں کے

دل میں پیدا کیا۔ ۱۸۸۲ء کے انقلاب سے پہلے وہ مکتبہ دارالعلوم میں استاد تھے تو ابن خلدون

پر لکھ دیا کرتے تھے۔ بعد میں انھوں نے مقدمہ کو اس کے نصاب میں داخل کرایا۔

بہر صورت شکیب ارسلان نے عبدہ سے بہت کچھ سیکھا، انھیں کے ذریعہ ان کو اس

دور کے سیاسی اور مذہبی سائل سے دلچسپی پیدا ہوئی، ان کے دل میں جہاد و قربانی کا جذبہ

اُبھرا اور جمال الدین افغانی کی عظمت کا تصور پیدا ہوا۔ چنانچہ وہ جمال الدین افغانی سے ملنے

اور ان کو دیکھنے کے لیے بے چین رہنے لگے۔ ۲۲ سال کی عمر میں انھوں نے فرانس کا سفر کیا۔

اور واپسی میں ترکی گئے جہاں ان دنوں جمال الدین افغانی استنبول میں مقیم تھے۔ جب وہ

جمال الدین افغانی سے ملے تو دونوں میں یورپ کے تاثرات اور دوسرے موضوعات پر گفتگو

ہوئی۔ شکیب ارسلان نے اس ملاقات کا حال تفصیل سے لکھا ہے۔ وہ ان کی ذہانت، ان

کی صلابت، رائے، فکر و اجتہاد سے بہت متاثر ہوئے۔ افغانی نے بھی ان کی علمیت اور

ذہانت کا اندازہ کر لیا اور ایک جملہ ان کے حق میں فرمایا جو بڑا معنی خیز تھا۔ وہ جملہ یہ ہے :

”اذا احنا ارض الاسلام التي امنتك“ (میں مبارکباد پیش کرتا ہوں اسلام کی اس زمین

کو جہاں تم پیدا ہوئے) اہم کہہ چکے ہیں کہ عبدہ نے شکیب ارسلان کو شعر و شاعری سے نکال کر

صحافت و سیاست بلکہ فکر و ثقافت کی راہ دکھائی۔ بعض لبنانی ادیبوں کا قول ہے : شکیب ارسلان

نے شرکے بجائے نظم ہی کو اپنے فکر و خیال کا موضوع بنایا ہوتا تو وہ یقیناً شوقی کے بجائے امیر اشعرا کا لقب پاتے، لیکن ان کے مقدر میں امیر البیان کا لقب پانا لکھا تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ شکیب ارسلان کی شاعری کی اٹھان بڑی شاندار تھی، اس لیے لبنانی ادیبوں کو یہ توقع تھی کہ دورِ جدید میں امیر اشعرا کا لقب ان کے ایک ہم وطن کو ملے گا۔ ۱۳

شکیب ارسلان نے شاعری کو اپنی زندگی کا مقصد نہیں بنایا لیکن شاعری ان کے رگ و پے میں سمائی ہوئی تھی جس کی بدولت ان کے قلم کو رعنائی اور قوت نصیب ہوئی۔ حسن بیان کے جو مظاہر ہیں شکیب ارسلان کی تحریروں میں نظر آتے ہیں وہ ان کے شاعرانہ ذوق اور مزاج کی دین ہیں۔ انھوں نے اپنے خاص طرزِ بیان اور سلامتِ طبع کی بدولت خاندانی ریاست و امارت کے ساتھ ساتھ زبان و ادب کی سرداری بھی حاصل کر لی۔ اس دور کے ادیبوں نے انھیں امیر البیان کا خطاب دیا اور یہ خطاب ان کے نام کا جز بن گیا۔ ۱۸ سال کی عمر تک وہ مدرستہ الحکمت میں ایک طالب علم کی حیثیت سے مختلف علوم حاصل کرتے رہے۔ اس وقت شام میں اعلیٰ تعلیم کا انتظام اس مدرسے سے آگے نہیں تھا۔ مدرستہ الحکمت میں انھوں نے عربی، ترکی، فرانسیسی زبان و ادب میں ابھی خاصی مہارت حاصل کر لی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ تاریخ، جغرافیہ، فلسفہ، فقہ و شریعت میں بھی ضروری واقفیت پیدا کر لی تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ واقفیت ایک طالب علم کے لیے تو کافی بھی جاسکتی ہے لیکن علمی میدان میں قدم رکھنے کے لیے بالکل ناکافی تھی مگر شکیب نے جو زبانیں مدرستہ الحکمت میں پڑھی تھیں اور جن میں انھیں مہارت حاصل ہو گئی تھی، ان کی مدد سے بطور خود عالمی ریاست و ثقافت کا مطالعہ شروع کیا۔ مدرستہ الحکمت سے فارغ ہونے کے بعد دو سال تک وہ بڑے شوق و انہماک سے مطالعہ کرتے رہے۔ اس کے بعد ان کی زندگی کا اصل سفر شروع ہوا۔ طالب علمی کا زمانہ ختم کرنے کے بعد عام طور سے نوجوانوں کے دل میں حکومت کی ملازمت کا شوق ہوتا ہے اور ہر نوجوان اپنی علمی صلاحیت و قابلیت کے مطابق اس کے لیے کوشش کرتا ہے۔ ملازمت کی تلاش بھی ضرورت کے تحت ہوتی ہے اور کبھی صرف منہی جاہ و شہرت کی خاطر۔ عام طور سے کھاتے پیئے گھرانوں کے نوجوانوں میں ملازمت کا محرک آخر الذکر جذبہ ہوتا ہے۔ لیکن شکیب ارسلان کی ذاتی زندگی کے مطالعے سے

و اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے حکومت کی ملازمت کی طرف کبھی توجہ نہیں کی۔ ان کے خاندان  
 کی شہرت اور اس کے اثر و رسوخ کی بنا پر جو وہ دولت عثمانیہ میں رکھتے تھے، ان کے لیے حکومت  
 کا بڑے سے بڑا عہدہ حاصل کرنا آسان تھا۔ لیکن شکیب ارسلان نے اپنے کو حکومت سے  
 وابستہ کرنا پسند نہیں کیا، وہ صرف علمی اور فکری میدان میں شہرت اور کامیابی کے آرزو مند  
 تھے۔ قدرت نے انہیں اتنا متول عطا کیا تھا کہ وہ اپنی علم کی پیاس کو اپنے ذاتی رسائل سے بجھا  
 سکتے تھے۔ مختلف ملکوں کے سفر، جرائد و رسائل کی خریداری، کتابوں کے حصول میں انہیں  
 کوئی دشواری نہ تھی۔ طلب علم کے سلسلے میں انہوں نے سب سے پہلے مصر کا سفر کیا۔ فریاد مصر  
 کشش کا باعث شیخ محمد عبده تھے، چنانچہ ۱۸۹۰ء میں مصر پہنچ کر چند روز وہ اسکندریہ میں  
 مقیم رہے۔ اس کے بعد قاہرہ گئے جہاں شیخ محمد عبده مستقل سکونت اختیار کر چکے تھے۔ شکیب  
 ارسلان اور عبده کے درمیان صرف استاد اور شاگرد کا رشتہ نہ تھا بلکہ عبده بیروت کے  
 دوران قیام میں شکیب ارسلان کے گھرانے کے والد سے ملنے جایا کرتے تھے۔ جن سے  
 ان کے دوستانہ تعلقات قائم ہو گئے تھے۔ عبده نے ان کی بڑی تعریف کی ہے: ”مصر میں اپنے  
 ہونہار شاگرد کو دیکھ کر عبده کو بے حد مسرت ہوئی اور انہوں نے ان کی بڑی خاطر مدارات کی، اور  
 ان کا تعارف اپنے حلقے کے لوگوں سے کرایا جو بعد میں مصر کی علمی، سیاسی، سماجی، ادبی زندگی کے  
 روح رواں ثابت ہوئے۔ اس طرح شکیب ارسلان نے مصر میں ایک نئی زندگی کی لہر مٹتی ہوئی  
 دیکھی۔ یہ حقیقت ہے کہ انیسویں صدی میں مصر دنیا کے اسلام اور عرب کا سب سے بڑا سیاسی اور علمی  
 مرکز بنا ہوا تھا، شکیب ارسلان نے مصر کو علمی میدان سے سیاسی میدان کی طرف قدم بڑھایا  
 عرب مفکروں اور رہنماؤں کے سامنے اس وقت بہت سے پیچیدہ مسائل تھے۔ مصر میں انگریزوں  
 کا تسلط تھا، اس لیے وہاں کے علماء اور سیاسی رہنما عام طور سے ان کے مخالف تھے اور قوم  
 کے اندر ان سے نفرت کا جذبہ پیدا کر رہے تھے۔ دوسری طرف عربوں کے ان علاقوں میں  
 جو دولت عثمانیہ کے ماتحت تھے، خاص طور سے شام کے ساحلی علاقوں میں لوگ ترکوں سے  
 بیزار تھے۔ وہ لاشعوری طور پر انگریزوں سے قریب آرہے تھے کیونکہ انگریز عام طور پر ان تمام  
 قریبوں کی حمایت کر رہے تھے جو ترکوں کے خلاف ابھر رہی تھیں۔ شکیب ارسلان کے لیے

یہ فیصلہ کرنا مشکل تھا کہ وہ سیاست کے کس رخ کو اپنائیں۔ ان کی زندگی کا جائزہ لینے کے بعد  
 یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے آپ کو مقامی اثرات سے بلند کر کے مسلمانوں اور عربوں  
 کے فائدے کے پیش نظر ایک ایسا سیاسی موقف اختیار کیا جو شام کے ترقی پسند طبقے کے خلاف  
 تھا۔ شیخ محمد عبده اور ان کے حلقے کے دوسرے رفقاء کی اس وقت یہ پالیسی تھی کہ انگریزوں  
 سے اس وقت کوئی خاص فائدہ نہیں ہے۔ ان کے ساتھ صلح اور مفاہمت کی پالیسی مصر کے  
 لوگوں کے لیے زیادہ مناسب اور مفید ہوگی، شیخ کا یہ نظریہ جلاوطنی کے بعد قائم ہوا تھا۔ ان  
 کے شاگردوں نے اسی پالیسی کو اپنایا۔ حرب اللامہ کی تحریک اسی نظریے کا ایک جزو ہے۔<sup>۱۵</sup>  
 لیکن عبده کا جو خیال، جو رویہ عثمانیہ کے بارے میں تھا، اس میں کوئی خاص تبدیلی نہیں پیدا  
 ہوئی تھی۔ وہ دولت عثمانیہ کے مخالف نہیں تھے اور ان عربوں کی حمایت نہیں کرتے تھے جو  
 شام میں عوام کو دولت عثمانیہ کے خلاف بھڑکا رہے تھے۔ اسی طرح وہ ان لوگوں کو بھی  
 پسند نہیں کرتے تھے جو مصر میں رہ کر دولت عثمانیہ کے خلاف لکھ رہے تھے۔ یوں تو عبده کے  
 خاص شاگرد رشید رضا اس وقت دوسرے عرب رہنماؤں کے ساتھ دولت عثمانیہ کے خلاف  
 تحریک میں شامل تھے لیکن اساد کی وجہ سے ان کی مخالفت میں وہ شدت نہیں تھی جو ان کے  
 انتقال کے بعد پیدا ہو گئی تھی۔<sup>۱۶</sup> بہر صورت مصر کے دوران قیام میں شکیب ارسلان نے وہاں کی  
 ادبی، علمی، سیاسی تحریکوں کا گہرا مطالعہ کیا۔ اس کے بعد وہ فرانس گئے اور کچھ عرصہ قیام کے بعد  
 وہ ترکی ہوتے ہوئے وطن واپس ہوئے۔ ۱۹۰۸ء میں دولت عثمانیہ کے حکام نے انہیں  
 'شوف' کا 'قائم مقام' مقرر کرنا چاہا۔ شکیب کو پہلے اس عہدے کے قبول کرنے میں تردد تھا  
 لیکن بعد میں انہوں نے اس کو قبول کر لیا۔ قائم مقام کا عہدہ 'اسسٹنٹ کمشنر' کے عہدے  
 کے برابر ہے۔ ۱۸۶۰ء کے بعد لبنان میں جو عیسائیوں اور درویشوں کے درمیان کشیدگی پیدا  
 ہو گئی تھی، اس کی وجہ سے وہاں ہر روز نئے نئے مسائل اٹھ رہے تھے۔ اس وقت دولت عثمانیہ  
 کے حکام عیسائیوں کے مقابلے میں درویشوں کا ساتھ دیتے تھے، اس لیے وہاں کی سماجی زندگی  
 میں بے چینی سی پیدا ہو گئی تھی۔ شکیب ارسلان چاہتے تھے کہ وہ اپنے عہدے کے اثرات  
 سے کام لے کر اس علاقے کے لوگوں کے مابین کوئی مستحکم مفاہمت پیدا کر سکیں۔ سرکاری افسر

کی حیثیت سے وہ اہل معاملہ کے درمیان مذہب و ملت کی بنیاد پر کوئی تفریق نہیں کرتے تھے بلکہ عدل و انصاف، انسانیت و اخوت کے اصولوں کو پیش نظر رکھ کر فیصلہ کرتے تھے۔ لیکن دولت عثمانیہ کے خیر و افش مند حکام کو شکیب کا یہ رویہ پسند نہیں آیا۔ شکیب ارسلان نے اپنے طرز عمل میں اوپر کے دباؤ سے تبدیلی نہیں کی۔ اس لیے وہ اس عہدے کو خیر باد کہہ کر اپنے اصل کام میں لگ گئے۔ ادمر عربوں اور ترکوں کے درمیان اختلافات بڑھتے جا رہے تھے، شکیب ارسلان نے یہ کوشش کی کہ دونوں فریقوں میں صلح ہو جائے اور عربوں کے مطالبات دولت عثمانیہ تسلیم کر لے چنانچہ اسی جذبے کے تحت انھوں نے ترکی کی پارلیمنٹ کا ممبر ہونا قبول کیا۔ اس طرح وہ ۱۹۰۹ء میں حوران کے علاقے سے ترکی پارلیمنٹ کے لیے عربوں کے نمائندے منتخب کیے گئے۔

۱۹۱۲ء تک شکیب ارسلان کی علمی اور سیاسی زندگی کا سلسلہ جاری رہا۔ اسی عرصے میں انھوں نے پڑھا زیادہ اور لکھا کم، لیکن جنگ کے بعد ان کے سیاسی نظریات علمی شکل میں ظاہر ہو گئے۔ انھوں نے انگریزوں اور عرب قوم پروروں کے خلاف آواز بلند کی اور ترکوں کا کھل کر ساتھ دیا۔ عربوں کی کامیابی کو وہ بالکل عارضی سمجھتے تھے اور بار بار کہتے تھے کہ عرب غیر ملکی طاقتوں کے ہاتھوں میں کھیل رہے ہیں جن کے سیاسی دھوے مطلب مکمل جانے کے بعد سرگز پورے نہیں ہوں گے۔ چنانچہ یہی ہوا۔ ادمر عربوں کی آزاد حکومت قائم ہوئی اور فرانسیس اور برطانیہ کی فوجیں شام و فلسطین کی طرف بڑھیں اور عرب قوم پرور کی سب توقعات ختم ہونے لگیں۔ یہاں سے شکیب ارسلان کی زندگی کا بڑا مشکل مرحلہ شروع ہوتا ہے۔ وہ دولت عثمانیہ کا ساتھ دے رہے تھے جن کا اب اس علاقے پر تسلط نہیں رہا تھا۔ اپنے عرب ہم وطنوں کے سیاسی نظریے سے وہ متفق نہیں تھے، اس لیے عام طور پر عرب اُن سے ناراض تھے۔ مصر کی فضا بھی ان کے لیے سازگار نہیں تھی کیونکہ وہ انگریزوں کی اپنی زبان اور اپنے قلم سے کھل کر مخالفت کر چکے تھے، ان حالات میں انھوں نے اپنے لیے ترکی میں قیام کو پسند کیا۔ چنانچہ ترکی کا ایک شہر 'مرسین' میں جو شام کی سرحد پر واقع ہے انھوں نے مستقل قیام کا ارادہ کر لیا۔ شکیب ارسلان کی ہجرت کے بارے میں انھوں نے

بہت سی باتیں کہی ہیں، کچھ لوگوں کا کہنا ہے انھیں شام سے نکل جانے کا حکم دیا گیا تھا، کچھ لوگوں  
 نے کہا کہ وہ انگریزوں اور فرانسیسیوں کے خلاف سازش کر رہے تھے، سازش کے الزام میں  
 انھیں پھانسی کی سزا ملنے والی تھی، اس لیے انھوں نے راہ فرار اختیار کی لیکن ٹشکب ارسلان  
 خود ان قیاس آرائیوں کی تردید کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں: مجھ سے نہ وطن چھوڑنے کے لیے کہا  
 گیا اور نہ میرے لیے پھانسی کی سزا تجویز کی گئی۔ میں نے شام کی سکونت اپنی مرضی سے چھوڑ دی ہے  
 اس کی صرف وجہ یہ ہے کہ جو ملک غلامی کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہر وہاں آزادی کی سانس  
 نہیں لی جاسکتی تھی، اس لیے میں نے اپنے قیام کے لیے ایک آزاد ملک کا انتخاب کیا، جہاں  
 میرا ضمیر اور روح مطمئن ہو۔ تعجب ہے کہ ٹشکب ارسلان نے لوگوں کی قیاس آرائیوں کی  
 تردید کی ہے حالانکہ انھوں نے خود اپنے خطوط اور مضامین میں بارہا اس بات کی طرف اشارہ  
 کیا ہے کہ وہ اپنے اعزاء اور اقربا کو دیکھنا چاہتے تھے لیکن انھیں لبنان آنے کی اجازت  
 نہیں ملتی تھی، وہ اپنی بوڑھی ماں کے دیدار کے لیے بے چین ہو جاتے تھے لیکن صبر کے سوا  
 کوئی چارہ نہیں تھا۔ مرسین میں چند روز قیام کے بعد وہ جرمنی چلے گئے۔ اواخر ۱۹۱۸ء کے  
 بعد خود ترکی میں جو نئی سیاسی صورت حال پیدا ہوئی شروع ہوئی تھی، اس میں ٹشکب ارسلان  
 کا وہاں رہنا مناسب نہیں تھا، اس کے بعد جب مسطفیٰ کمال نے خلافت کے خاتمے اور  
 نئی جمہوریہ کے قیام کا اعلان کیا تو ٹشکب ارسلان کے لیے ترکی کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند  
 ہو گیا کیونکہ وہ اتحاد اسلامی کے حامیوں میں تھے اور نئی جمہوریہ میں اسلام کے نام پر کوئی آواز  
 بھی نہیں اٹھائی جاسکتی تھی۔ اب ان کے لیے ایک ہی صورت باقی تھی کہ یورپ کے کسی ملک  
 کو (اپنی سکونت کے لیے منتخب کریں۔ اس کے لیے سویٹزرلینڈ سب سے مناسب تھا اور  
 وہیں انھوں نے جلا وطنی کی زندگی گزاری۔ اس طرح ۱۹۱۸ء سے ۱۹۴۶ء تک وہ اپنے وطن  
 سے باہر رہے۔ جس وقت وہ اپنے وطن سے نکلے تھے ان کی عمر تقریباً پچاس سال کی تھی  
 اس لیے ان کے علم و ادب، فکر و خیال میں بے شک آج کی تھی۔ یورپ کے قیام کے دوران انھوں  
 نے وہاں کی علمی، ادبی، سیاسی اور ثقافتی زندگی، وہاں کے لوگوں کے مزاج و طبیعت کا گہرا  
 مطالعہ کیا۔ اسی عرصے میں وہ روس و امریکہ بھی گئے، امریکہ میں انھوں نے عرب نوجوانوں

کی ملی اور ادبی سرگرمیوں کا جائزہ لیا اور اس سے بہت متاثر ہوئے کیونکہ یہ فوجان اپنے وطن سے باہر رہ کر بھی اپنے وطن کو نہیں بھولے تھے اور دیا و غرب میں بھی عروبہ کا جذبہ ان کے سینوں میں موجزن تھا۔ وہ وہاں عربی رسالے اور جرائد نکالتے تھے۔ ان کا ایک وسیع حلقہ تھا جو عربی شعر و ادب امریکہ اور کناڈا وغیرہ میں وجود میں آیا آج اسے ”الادب المجرى“ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جدید عربی ادب و شعر میں اس کا ممتاز مقام ہے۔

شکیب ارسلان تقریباً ربع صدی اپنے وطن سے باہر رہے۔ اس عرصے میں انھوں نے بہت کچھ لکھا بلکہ زیادہ تر ان کا تصنیفی اور تحقیقی کام اسی عرصے میں منظر عام پر آیا۔ ان دنوں ادبی، سیاسی، مذہبی مضامین کثرت سے لکھتے تھے اور یورپ میں جہاں بھی مشرقی علماء کی کوئی کانفرنس، یا سمینار منعقد ہوتا اس میں حصہ لیتے تھے، یورپ کے دوران قیام میں انھوں نے فرانسیسی، عربی وغیرہ کے ذریعے اسلامی فکر و ثقافت کا تعارف کرایا۔ عرب اور مغربی علماء اور مفکرین نے ان کی ذہانت، ان کی علمیت کا اعتراف کیا۔ ان کی تصانیف مضامین میں ان کے افکار و تصورات کا ایک سلسلہ ہے اور اس میں تاثرات اور تجربات کا عظیم اشان سراہا ہے۔

اب ہم ان کی تصانیف کی روشنی میں ان کے افکار و تصورات کا جائزہ لیں گے۔

## افکار و تصورات

### ۱۔ سیاسی افکار

شکیب ارسلان کے افکار و تصورات کو جو ان کی کتابوں، ان کے مضامین و مقالات میں پھیلے ہوئے ہیں، ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ سیاسی، مذہبی، سانی۔ ان میں سیاسی افکار غالب نظر آتے ہیں اور حقیقت میں شکیب کی شہرت ان کے سیاسی افکار ہی کی بدولت ہوئی۔ وہ اپنے خیالات کو موثر اور دلنشین انداز میں پیش کرتے تھے۔ رشید رضا کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

”آپ کو دینی امور میں امامت کا مرتبہ حاصل ہے اور میری شہرت ایک سیاسی

دوب اور انشا پر اذ کی حیثیت سے ہے۔

شکیب ارسلان جوانی کے زمانے سے لے کر اپنی زندگی کے آخری لمحہ تک اسلامی اور عرب دنیا کے مسائل پر لکھتے رہے، انھوں نے اپنی زندگی میں عربوں اور دوسرے مسلمانوں کی سیاست کے کئی قود دیکھے اور بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ان کے سیاسی نظریات بھی بدلتے رہے۔ شکیب ارسلان کا یہ خیال تھا کہ جس طرح مذہبی عقائد و احکام میں استحکام ضروری ہے اسی طرح سیاسی افکار میں بچک اور زمانے کی مطابقت ضروری ہے۔ چنانچہ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

”ہر سیاست داں کو یہ فکر ہوتی ہے کہ وہ کن راہوں پر چل کر اپنی قوم اور وطن کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچا سکتا ہے۔ اسی نقطہ نظر کے تحت اسے ہر زمانے (میں) اپنے سیاسی مسلک کا تعین کرنا چاہیے۔ کیونکہ سیاست کا کوئی ایک رخ نہیں ہوتا بلکہ حالات کے مطابق اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔“

گویا سیاست میں جو مقصد پایدار اور مستقل ہوتا ہے وہ قومی مفاد ہے۔ اسی اصول کے مطابق شکیب کے سیاسی نظریات میں تبدیلی ہوتی رہی۔

روس اور عربوں کے درمیان صدیوں سے کشمکش چلی آرہی تھی لیکن ۱۹۲۸ء میں شکیب ارسلان روسی حکومت کی دعوت پر یوم جمہوریہ کی تقریب میں شرکت کرنے کے لیے روس گئے وہاں سے واپسی کے بعد انھوں نے روس کی فوجی طاقت اور ان کے حسن انتظام کی بڑی تعریف کی اور پُر زور الفاظ میں یہ اعلان کیا کہ عربوں کو چاہیے کہ وہ روس سے اپنے تعلقات استوار کریں۔ کیونکہ جن حالات میں ان میں اور روس میں سیاسی کشمکش تھی، وہ ختم ہو چکے ہیں اب تک عرب دولت عثمانیہ کی خاطر روس کے مخالف بلکہ بہت سے موقعوں پر ان سے برسرِ پیکار رہے۔ اب دولت عثمانیہ سے عربوں کا کوئی واسطہ نہیں رہا کیونکہ خلافت کے خاتمے پر وہاں جو جمہوری حکومت سیکولر بنیادوں پر قائم کی گئی ہے وہ عربوں سے تعلقات قائم نہیں کرنا چاہتی۔ اس لیے عربوں کو اپنی سیاسی پالیسی پر از سر نو غور کرنا چاہیے۔

شکیب ارسلان نے جس خیال سے عربوں اور روس کے درمیان دوستانہ تعلقات



قائم کرنے کی تحریک کی تھی، وہ بہت مناسب تھی۔ کیونکہ عرب اس وقت فرانس اور اطالیہ  
 کے علم و استبداد کے شکار تھے اور دوس جس کی فوجی اور سیاسی طاقت ابھر رہی تھی، ان  
 دونوں کا حریف مقابل تھا، اس لیے دوس سے دوستی کرنا ان کے قومی مفاد کا تقاضا تھا۔ عرب  
 مفکرین میں شکیب ارسلان پہلے شخص ہیں جنہوں نے عرب اور دوس میں دوستی کی راہ دکھائی  
 ابتدا میں شکیب ارسلان کی سیاسی فکر میں خلافت عثمانیہ اور اتحاد اسلامی کا تصور بہت گہرا  
 تھا۔ ان کے دوست اور ساتھی ان کے اس ملک کے شدید مخالف تھے، لیکن شکیب نے  
 اپنا یہ نظریہ پھلتی مارچ کی روشنی میں قائم کیا تھا اس لیے اس میں تبدیلی کی بالکل گنجائش نہیں پاتے  
 تھے۔ دولت عثمانیہ کی طرف سے وکالت اور مدافعت وہ عارضی مصلحت یا ذاتی مفاد کی خاطر نہیں کر رہے  
 تھے بلکہ ان کا کہنا تھا کہ ہر چند دولت عثمانیہ کے نظم و انتظام میں جو افراتفری ہے، اس سے انکار  
 نہیں کیا جاسکتا اور اس کے عامل کا ظلم و ستم اور عربوں کو ان کے ہاتھوں مادی اور معنوی  
 نقصانات پہنچنا بھی مسلم ہے جس طرح عرب دولت عثمانیہ کے خلاف بغاوت کا منصوبہ بنا رہے  
 ہیں اس سے ان کا قومی مقصد حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ جن لوگوں کے سہارے وہ اتنے  
 بڑے اقدام کے لیے تیار ہیں۔ وہ دل سے ہرگز نہیں چاہتے کہ عرب آزاد ہوں بلکہ ان کا  
 مقصد یہ ہے کہ ان کو ترکوں سے الگ کر کے اپنا غلام بنالیں۔ شکیب ارسلان نے اس بات  
 کو بیسویں صدی کے بالکل اوائل میں سمجھ لیا تھا، جب کہ دوسرے عرب قوم پروروں کے  
 ذہن میں اس کا خیال تک نہیں آیا تھا۔ اس لیے جب ترکوں اور عربوں میں کشیدگی انتہا  
 کو پہنچ گئی اور بعض مقامات پر بغاوت بھی شروع ہو گئی تو وہ یہی کہتے رہے کہ یہ لڑائی عربوں اور  
 ترکوں کے درمیان نہیں ہے بلکہ عرب اپنی نادانی سے خارجی طاقتوں کے آلہ کار بنے ہوئے ہیں۔  
 ان حالات میں وہ ترکوں کی مدافعت قلم و زبان کے علاوہ تلوار سے بھی کرنے لگے اور بعض معرکوں  
 میں وہ اپنے رضا کاروں کے ساتھ ترکی فوج کے دوش بدوش بغاوتوں کے دبانے میں منہمک  
 رہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :

”۱۹۱۵ء میں جنگ عظیم کے دوران میں تقریباً ایک ماہ معان میں مقیم تھا اور میرے ساتھ  
 ۱۳۰ رضاکار تھے۔ ہم نے ملے کیا تھا کہ دولت عثمانیہ کی فوجوں کے ساتھ ہو کر باغیوں سے لڑیں۔“

دولت عثمانیہ کی زمیں اس وقت ترہ مقام پر موجود تھیں اور ان کی قیادت وہب باشا کر رہے تھے۔ عمان سے ہم تلہ انخل کی طرف بڑھے۔ اس سفر میں میں نے جبال الشراۃ کا سلسلہ بھی دیکھا اور اسی سفر میں درحقیقت مجھے اس علاقے سے واقفیت ہوئی اور میں نے جبال الشراۃ کو صحیح معنی میں سمجھا۔

۱۹۱۵ء سے پہلے وہ دولت عثمانیہ کی فوجوں کی حمایت میں طرابلس بھی جا چکے تھے، جہاں اٹلی کی فوجوں نے لیبیا پر قبضہ کر لیا تھا۔ لیبیا میں وہ زخمی نوجوانوں کی مرہم پٹی کرنے والی جماعت کی رہنمائی اور نگرانی کر رہے تھے۔ لیبیا پر اٹلی کی فوجوں نے جو دردناک مظالم کیے تھے شکیب ارسلان نے ان کی تصویر کھینچی ہے۔ وہاں سے واپسی کے بعد ان کے دل میں مغربی حکومتوں سے نفرت کا جذبہ اور زیادہ بڑھ گیا تھا اور اسلامی اتحاد کا عقیدہ اور پختہ ہو گیا تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر مغربی حکومتیں عربوں کی بہمدستی میں دولت عثمانیہ کے خلاف پروگینڈہ کر رہی ہیں تو اٹلی کے معاملے میں ان کی زبان کیوں بند ہے؟ جس طرح شام و عراق کے رہنے والے عرب میں اسی طرح لیبیا کے باشندے بھی عرب ہیں۔ چنانچہ وہ عربوں کو اس بات کی طرف بار بار توجہ دلا رہے تھے کہ قومیت کے نام پر ترکوں کے خلاف بغاوت عرب قومیت کے لیے بڑا خطرہ ہے۔ ۱۹۱۲ء میں انھوں نے ایک نظم استنبول میں پڑھی تھی جس میں انھوں نے عرب قوموں اور دولت عثمانیہ دونوں کو آنے والے خطرے سے آگاہ کیا تھا اور اس بات پر زور دیا تھا کہ دولت عثمانیہ کے خلاف جو سازش کی جا رہی ہے اس کی زد صرف تو کی پر نہیں پڑے گی بلکہ عرب بھی اس کی پھینٹ میں آجائیں گے۔ یوں کہنا چاہیے کہ ایک تیسرے دو ٹکڑے کے جا رہے ہیں۔

شکیب ارسلان اور شیخ رشید رضا جن کی دوستی جوانی کے زمانے سے شروع ہوئی اور زندگی بھر برقرار رہی اور یہ دونوں تقریباً تمام عالمی مسائل میں ایک دوسرے کے ہم خیال تھے لیکن دولت عثمانیہ کے بارے میں ان دونوں کے درمیان شدید اختلاف تھا۔ رشید رضا اپنی ابتدائی زندگی میں دوسرے عرب قوم پروروں کی طرح دولت عثمانیہ کے حامی تھے مگر یوں سے قریب آنا چاہتے تھے اور جب شام سے ہجرت کر کے مصر

آئے تو دولت عثمانیہ کے خلاف باقاعدہ کھینے لگے۔ انگریزوں کو ان کی یہ پالیسی ہر معاملہ سے قابل قبول بلکہ قابل تائید معلوم ہوتی تھی لیکن جنگ کے بعد جب اتحادیوں کے لیے میدان صاف ہو گیا تو عرب قوم پردوں کی آنکھوں کے پردے ہٹے اور ان کے مستقبل کا اس نقشہ بگڑ گیا۔ صرف چند روز ان کی آزاد حکومت قائم رہی، شیخ رشید رضا شام کی قومی حکومت میں اس کی پارلیمنٹ کے صدر (اسپیکر) مقرر ہوئے، لیکن قومی حکومت کا خاتمہ ہونا تھا کہ ان کا شام میں رہنا مشکل ہو گیا اور مصر واپس ہونا پڑا۔ مصر واپسی کے بعد ان کے سیاسی نظریے میں بھی تبدیلی ہوئی۔ اس طرح شکیب ارسلان اور دوسرے عرب رہنما ۱۹۲۰ء کے بعد اس بات پر متفق ہو گئے کہ عرب قوم پردوں کی سیاست کا رخ اب تک بالکل غلط تھا لیکن سب نے مل کر فیصلہ کیا کہ ماضی کو نظر انداز کر کے مستقبل کے بارے میں سوچنا چاہیے، ان لوگوں نے یہ طے کیا کہ اس وقت ان کے سامنے صرف ایک ہی راستہ ہے کہ آپس میں متحد ہو کر مغربی سامراج کا مقابلہ کریں اور یہی اتحاد بعد میں اقوام العربیہ الموحدة العربیہ میں بدل گیا۔ اس طرح ۱۹۱۸ء کے بعد عرب قومیت کی تحریک کا محض صرف عربوں کی آزادی اور ان کا باہمی اتحاد تھا۔ عربوں کا اتحاد جو چند سال پہلے ایک مسئلہ حقیقت تھا، اس کے فلسفیانہ دلائل پیش کیے جانے لگے۔ حقیقت یہ ہے کہ عربوں کی تاریخ میں یہ ایک بہت بڑا سانحہ تھا شکیب ارسلان کہتے ہیں:

پہلی جنگ عظیم کے بعد ہم نے اپنی ساری توجہ عربوں کی آزادی اور ان کے اتحاد پر مرکوز کر دی تھی شاہ فیصل جو چند دن کے لیے شام و عراق کی متحدہ حکومت کے بادشاہ مقرر ہوئے تھے، مجھے ایک خط میں لکھتے ہیں:

”میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ آپ پہلے رہنما ہیں جنہوں نے عرب اتحاد کی کوشش میں ہم لوگوں کا ساتھ دیا بلکہ آپ دراصل پہلے شخص ہیں جس نے عرب اتحاد یا وحدت کی گواہی اٹھائی اور اس کو عملی جامہ پہنانے کی ہر امکانی کوشش کی۔“

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں:

”جب جنگ ختم ہو گئی، صحیح اور غلط کا فیصلہ ہو گیا اور عرب قوم پردوں کو ہر طرح

یقین ہو گیا کہ انگریزوں نے ان کے ساتھ بے وفائی کی ہے، اس وقت ملک فیصل کی عقیدت مجھ سے بہت بڑھ گئی اور انھیں پوری طرح یقین ہو گیا کہ میں نے عرب انقلابیوں کی مخالفت صرف عربوں کے مفاد کے پیش نظر کی تھی اور انقلابیوں کے رویے اور ان کی غلط سیاست سے اسلامی اتحاد کو زبردست دھکا لگا۔ ۲۴

شکیب ارسلان نے جب اسلامی وحدت یا اسلامی اتحاد کے لیے عربوں اور دوسرے مسلمانوں کو ابھارا تھا، اس وقت ان کے ذہن میں عالم اسلام کا بڑا وسیع نقشہ تھا۔ دولت عثمانیہ میں اگرچہ ہر طرح کی خرابیاں اور خامیاں پیدا ہو چکی تھیں اور وہ ایک جسم مریض بن گئی تھی لیکن اس کے باوجود وہ اس کو اتحاد اسلامی کی علامت بنانا چاہتے تھے۔ ان کی خواہش تھی کہ مسلمانوں خصوصاً عربوں میں ذہنی اور فکری بیداری پیدا کی جائے۔ کچھ عربوں اور ترکوں کے درمیان زیادہ تر اختلافات جہالت اور نادانی کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اگر دونوں حقیقت بینی اور منسلحت شناسی سے کام لیں، تو ان کے زیادہ تر اختلافات خود بخود مٹ جائیں گے۔ جہاں تک غلامی یا محکومیت کا تعلق ہے وہ بھی حالات کے بدلنے سے بالکل ختم ہو جائے گی کیونکہ بیسویں صدی میں یہ ناممکن ہے کہ کوئی قوم کسی دوسری قوم کو دبا کر یا محکوم بنا کر رکھ سکے۔ اس لیے اگر عربوں اور ترکوں میں صحیح سیاسی شعور پیدا ہو جائے تو وہ اپنے مستقبل کے بارے میں خود فیصلہ کر لیں گے اور کوئی ایسی راہ تلاش کر لیں گے جس میں دونوں قومیں اپنی زبان و تہذیب کو زندہ رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ رہ سکیں۔ اس وقت جو دونوں قوموں کے رہنما ہیں وہ زیادہ عوام کے جذبات سے کھیل رہے ہیں اور منسربی حکومتوں کے ایما اور اشارے پر باہمی نفرت کی فضا پیدا کر رہے ہیں حالانکہ اگر وہ لوگ مغرب کی سیاست کا صحیح مطالعہ کرتے تو اعتدال کی راہ تلاش کر لیتے، صدیوں تک جو قومیں ایک دوسرے کے رنج و راحت میں شریک رہی ہیں اور جن کے اندر اخوت اور محبت کا جذبہ تھا آج وہ قومیت کے دھاروں میں اس طرح بہہ رہے ہیں کہ ماضی کے سبھی رشتے ٹوٹ رہے ہیں۔ غرض شکیب ارسلان قومیت کے اس غیر متدل تہذیب کے خلاف تھے۔ لیکن جہاں تک قومیت کے تعمیری تصور کا تعلق تھا، وہ بڑی وضاحت سے کہتے ہیں،

”مذہب عرب ایک قوم ہیں، یعنی قومیت کے تمام عناصر ان کے اندر پائے جاتے ہیں، ان کی ایک مشترکہ تاریخ ہے، ان کا باہمی مفاد بھی مشترک ہے، ان کی زبان و تہذیب بھی ایک ہے، عربوں کی کمزوری اور انحطاط کا بڑا سبب ان کے درمیان اختلاف و افتراق ہے۔ ان کی بیعتی کی ایک بڑی وجہ ان کی غلامی بھی ہے۔ میں عرب قوم کا ایک سپاہی ہوں، میرے سامنے چند بنیادی چیزیں ہیں جن کے لیے میں اپنی زبان و قلم سے لڑتا رہوں گا اور ان کو آخری شکل دینے کے لیے زندگی بھر کوشش کرتا رہوں گا۔ وہ یہ ہیں:

۱۔ عربوں کو آزاد کرانا۔

۲۔ ان کو متحد کرنا۔

۳۔ ان کے اندر علم و ادب کا ذوق پیدا کرنا اور ان کو جدید دود کے سانس و صفت و حروف کے دھاروں سے آشنا کرنا۔“

عرب قومیت کے عناصر کا ذکر شکیب ارسلان نے جہاں بھی کیا ہے وہاں مذہب کو قومیت کی بنیاد نہیں قرار دیا ہے۔ ۱۸۹۱ء کے بعد عرب قومیت کی تحریک میں ہر طبقہ و مذہب کے لوگ شامل تھے اور بہت سے غیر مسلم رہنما اس تحریک میں پیش پیش بھی تھے اور شکیب ارسلان ان کے ساتھ بڑے وسیع اقلیتی سے کام کر رہے تھے۔ وہ سبھی عربوں کو ایک رشتہ و وحدت میں مربوط کرنا چاہتے تھے جس میں ہر مذہب و فکر کے لوگوں کو پوری آزادی ہو۔ ان کے جان و مال کی حفاظت کی ضمانت ہو۔ قومیت کے مروجہ سیکور تصور کا انھوں نے پروپیگنڈا نہیں کیا بلکہ سیکور ازم کے صحیح مفہوم کو علی جامہ پہنایا۔ ان کے ذہن میں یہ بات نہیں آتی تھی کہ وہ قوم جو صدیوں سے ایک مشترک تہذیب کی حامل ہے۔ تاریخ کے کسی دور میں بھی اس کے اندر مذہب کی بنیاد پر اختلافات پیدا ہو سکتے ہیں۔ موجودہ حالات میں ہر مذہب کے لوگوں کو مل جل کر کام کرنا اور اپنے وطن کو ترقی دینا ان کے نزدیک بنیادی مسئلہ ہے۔ عصر جدید میں قوم کی تشکیل مذہب کی بنیاد پر کرنے کے یہ معنی ہیں کہ قومیت کے تعمیری پہلو کو ختم کر دیا جائے۔

اپنے سفرنامہ ”ج، الارقعات اللطاف میں ایک جگہ کہتے ہیں،

”میرے نزدیک افلاس و احتیاج آزادی کی فضا اس دولت و ثروت سے بہتر ہے۔“

غلامی کے احول میں ہو۔ اور یہ بات بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ دولت و خوش حالی کسی قوم کو غلامی کی حالت میں نصیب بھی نہیں ہو سکتی، ہمارے سامنے مغرب (مراکش) جو اٹریٹینس کی مثال ہے ان علاقوں میں فاسخوئس کی کانیں کثرت سے پائی جاتی ہیں جن سے لاکھوں ملیون ڈالر کی آمدنی ہو سکتی ہے۔ لیکن ان کانوں سے اختیار فائدہ اٹھاتے ہیں وہاں کے لوگوں کو کیا ملتا ہے؟ ایسا محسوس ہوتا ہے یہ کانیں ان کی سرزمین میں پائی ہی نہیں جاتیں۔<sup>۱۶</sup>“

شکیب ارسلان نے یہ بات اس وقت کہی تھی جب ان علاقوں میں تیل و پٹرول کے چٹے دریافت نہیں ہوئے تھے، اگر ان کا انکشاف اس وقت ہو گیا ہوتا تو ان کا دل اور بے چین ہو جاتا۔

عرب ممالک کی تقسیم سے عام طور سے نوجوانوں میں جو رد عمل ہوا تھا اس کو دیکھ کر شکیب ارسلان نے پیشین گوئی کی تھی کہ عرب لامحالہ ایک دن متحد ہو کر رہیں گے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں۔  
 ”عرب اتحاد و وحدت کے راستہ پر ہیں۔ عربوں کے دشمن یا ان میں سے کچھ لایسنی باتیں کرنے والے کچھ بھی کہیں، ان کا متحد ہونا یقینی ہے۔ ہاں ہو سکتا ہے کہ اس میں کچھ دیر ہو، یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ دن کب آئے گا، بہت ممکن ہے اس کے آنے میں سو سال لگ جائیں۔“<sup>۱۷</sup>

(باقی)

## حوالہ جات :

- ۱۔ دیکھیے تاریخ الاتاذ الامام : ص ۵۲۲-۵۲۵ - ج ۲ - رشید رضا۔
- ۲۔ دیکھیے مقدمہ مناقب الامام الاوزاعی : تحقیق شکیب ارسلان۔
- ۳۔ غیر ملکی حکومتوں نے شام کے علاقے میں جہاں مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان تفریق پیدا کرنے کی کوششیں کیں وہیں انھوں نے سنی، شیعہ اور دروز کے درمیان اختلافات پیدا کرنا چاہے۔ ۱۸۶۰ء میں شام کے ساحلی علاقے میں عیسائیوں اور دروز کے درمیان اختلافات خانہ جنگی تک پہنچ گئے تھے جس میں بڑی خون ریزی ہوئی، اس واقعہ کی تفصیل بھی شکیب ارسلان نے لکھی ہے۔
- ۴۔ امیر اہیان شکیب ارسلان : ص ۷۳ - احمد الغریباصی۔
- ۵۔ دیکھیے مقدمہ تاریخ غزوات العرب فی فرنسا و سیرة حاضر العالم الاسلامی، ص ۳۲۴-۳۲۸۔

۶۔ ۲۰۰۲ء میں عراقی پاشا کی قیادت میں جو بغاوت مصر میں ہوئی تھی۔

۷۔ حاضر العالم الاسلامی : ص ۱۵۰۵۲۔

۸۔ اویسۃ الادبیہ : نظم کا مجموعہ ہے جس کو مجاہدہ کے معاصر اذہر کے مشہور عالم الشیخ حسین المرصفی نے مرتب کیا ہے۔

۹۔ شوقی اوصداتہ اربعین سنتہ : ص ۱۰۱۔ شکیب ارسلان۔

۱۰۔ دیکھیے حاضر العالم الاسلامی : ص ۱۴۱-۱۵۵-ج ۱۔

۱۱۔ آج کل یہ کالج قاہرہ یونیورسٹی میں شامل ہے۔ اس کالج کا مصر کی علمی اور ادبی زندگی کو ترقی دینے میں بڑا ہاتھ ہے۔

۱۲۔ دیکھیے تفصیل : حاضر العالم الاسلامی - ص ۲۰۵-ج ۱۔

۱۳۔ دیکھیے : رواد الہفتہ الحمدیشہ : ص ۱۲۔ مارون عبود۔

۱۴۔ مقدمہ روض الشفیق : ص ۱۹۔

۱۵۔ دیکھیے ہمارا تفصیلی مضمون : مصر کی ایک سیاسی اور سماجی تحریک (حزب الامة) فکر و نظر۔ جلد ۱۔ شمارہ ۳-۴۔ سنہ ۱۹۷۶ء۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔

۱۶۔ دیکھیے تاریخ الاتاذ الامام : ص ۱۰۲۲-ج ۱۔ تالیف رشید رضا۔

۱۷۔ دیکھیے امیر البیان شکیب ارسلان : ص ۸۴۔ احمد الشرباصی۔

۱۸۔ امیر البیان شکیب ارسلان : ص ۹۰۔ احمد الشرباصی۔

۱۹۔ تفصیل دیکھیے اشعر المہجری، الشرا المہجری، تالیف ڈاکٹر عبد الکریم الاشتر۔

۲۰۔ امیر البیان شکیب ارسلان : ص ۸۲۹۔ احمد الشرباصی۔

۲۱۔ عمان ایک شہر ہے جو آج کل سعودیہ عربیہ اور اردن کی سرحد پر ہے اور اس وقت یہ اردن میں ہے۔

۲۲۔ امیر البیان شکیب ارسلان : ص ۸۷۔ احمد الشرباصی۔

۲۳۔ دیکھیے دیوان شکیب ارسلان : ص ۱۱۲۔

۲۴۔ الیہ رشید رضا اور اخاء اربعین سنتہ : ص ۱۵۵۔ شکیب ارسلان۔

۲۵۔ ذکری الامیر شکیب ارسلان : ص ۲۴۲۔ جمع و ترتیب محمد علی الطاہر۔

۲۶۔ الارقانات اللطاف : ص ۲۱۹۔ شکیب ارسلان۔

۲۷۔ الارقانات اللطاف : ص ۲۷۔ شکیب ارسلان۔

# تاریخ سائنس کا ایک ادھورا باب

جناب ڈاکٹر سید مابد حسین جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

ڈاکٹر سید مابد حسین صاحب اُن اصحابِ علم میں ہیں جو سیکولر ذہن کے ساتھ اسلامی احساس بھی رکھتے ہیں اور جدیدِ علم و افکار کے ساتھ اسلامی افکار و تصورات اسلامی تاریخ و ثقافت پر بھی اُن کی پوری نظر ہے اور اُن کی تحریروں میں اُن کا جو اعتدال و توازن ہوتا ہے وہ سیکولر ذہن کے کم لوگوں میں نظر آتا ہے یہ مقالہ بھی اُس کا شاہد ہے، یہ مفید مقالہ انھوں نے دار المصنفین کی جوہلی کے موقع

(معارف)

پر پڑھا تھا!

دار المصنفین اعظم گڑھ کا جشنِ طلائی گزرے ہوئے زمانے کی خوشگوار یادوں کے ساتھ ساتھ آنے والے زمانے کے لیے خوش آئند آمیدیں لیے ہوئے آیا ہے۔ علم و حکمت کے خادم جہاں شبلی اکیڈمی کے اہل قلم کو اُن کی پچاس برس کی گراں قدر علمی خدمات پر صدقِ دل سے

۱۔ بیخون جون ۱۹۶۷ء کے رسالہ معارف میں شائع ہوا تھا۔ ایک کرم فرما کی فرمائش پر محضرِ معارف کے

شکر کے ساتھ یہاں نقل کیا جا رہا ہے۔



مبارک باد پیش کرتے ہیں، وہاں خدا سے یہ دعا بھی کرتے ہیں کہ انھیں اس کی توفیق دے اور  
 ان کے لیے اس کا سامان فراہم کر دے کہ وہ اپنے تحقیق و اشاعت کے کام کو اس مشکل  
 زمانے میں بھی اسی خوبی و خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دیتے رہیں۔

اس مبارک موقع پر دارالمصنفین کے ارباب کار اپنے پچھلے کارناموں کا جائزہ لے  
 رہے ہوں گے اور اگلے کاموں کا منصوبہ بنا رہے ہوں گے، میں انھیں ایک ایسے کام کی طرف  
 توجہ دلانا چاہتا ہوں جسے وہ اپنے منصوبے میں شامل کر سکیں تو ایک عظیم الشان علمی خدمت  
 انجام دیں گے۔

پہلے میں یہ عرض کر دوں کہ وہ کام کیا ہے، پھر اس کی اہمیت اور ضرورت سے بحث  
 کروں گا، آپ جانتے ہیں کہ مختلف سائنسوں یعنی علوم صحیحہ کی تاریخیں یورپ اور امریکہ میں  
 مدت سے لکھی جا رہی ہیں لیکن مجموعی طور پر سائنس کی ہمہ گیر تاریخ لکھنے کا خیال ابھی چوتھائی  
 صدی سے پیدا ہوا ہے، اب تک جو کتابیں اس موضوع پر لکھی گئی ہیں ان میں جانج سارٹن  
 کی کتاب "انسٹرڈکشن ٹو دی ہسٹری آف سائنس" اور "آلڈ ویسل کی کتاب" "سینوراما" "ڈنیرال"  
 دو ہستوریا، "دولاسیانس" خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جدید ترین تاریخ سائنس موسیورینے  
 تاتال کی نگرانی میں چار جلدوں میں لکھی جا رہی ہے۔ ان میں سے پہلی جلد جس میں ابتدا سے  
 تہذیب انسانی سے ۱۲۵۰ء تک علوم صحیحہ کے ارتقا کا جائزہ لیا گیا ہے، ۱۹۵۷ء میں پیرس  
 میں چھپی اور اس کا انگریزی ترجمہ ۱۹۶۳ء میں لندن میں شائع ہوا۔ تینوں کتابوں کے مؤلف  
 خصوصاً موسیو تاتال اس بات کا افسوس کے ساتھ اعتراف کرتے ہیں کہ قرون وسطیٰ میں  
 عالم اسلامی کو علوم و فنون کا سب سے بڑا اور سب سے ترقی یافتہ مرکز ہونے کی حیثیت سے  
 جو اہمیت اور منزلت حاصل تھی، اس کا آج سائنس کی دنیا کو کوئی اندازہ نہیں، اس لیے کہ  
 مسلمانوں کی علمی خدمات کے بارے میں ابھی تک بہت ناکافی معلومات فراہم ہو چکی ہیں، اس  
 کتاب کا اور بھی زیادہ افسوس ناک نتیجہ یہ ہے کہ یونانیوں کے زمانے سے علوم صحیحہ کی باضابطہ  
 نشوونما کا جو سلسلہ شروع ہوا اور اب تک جاری ہے، اس کی کڑی سے کڑی نہیں مل  
 سکی ہے اور تاریخ سائنس ادھوری رہ گئی ہے، ظاہر ہے کہ جو ادارہ عربی و اسلامی

ہر سائنس وفنون کے اختراع کا عمل سے اس کی تکمیل میں مدد کر سکے گا اس کا دنیا سے سائنس پر  
بڑا احسان ہوگا۔

اب یہ سن لیجئے کہ قرون وسطیٰ میں عالم اسلام کی علمی کاوشیں نہ صرف علوم وفنون کی تاریخ  
میں بلکہ عام طور پر تہذیب و تمدن کی تاریخ میں کیا اہمیت رکھتی ہیں، اس کو سمجھنے اور سمجھانے کے  
لیے اصل مطلب کو بیان کرنے سے پہلے تھوڑی سی تہذیب کی ضرورت ہے۔

اب تک تاریخ سائنس کا جو مواد حاصل ہوا ہے، اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ولادت مسیح  
سے تین ہزار سال قبل تہذیب انسانی اور اسی کے ساتھ علم انسانی نے دنیا کے چار خطوں  
میں خاصی ترقی کر لی تھی۔ ہندوستان، چین، مصر اور عراق عرب۔ ان میں سے چین اور  
ہندوستان کے اس عہد کے علمی سرمایے کے بارے میں کچھ مبہم اشارے ملتے ہیں، کوئی  
واضح معلومات حاصل نہیں ہوتیں۔ البتہ عراق عرب اور اس سے زیادہ مصر کے لیے  
کسی قدر وثوق کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ وہاں اس زمانے میں تحریر کا فن ایجاد ہو چکا تھا۔  
اور ریاضی، ہیئت اور طب کی اچھی خاصی معلومات فراہم ہو گئی تھی، مصری تہذیب کے عروج  
کا دور دو ہزار سال قبل مسیح سے لے کر ایک ہزار سال قبل مسیح تک تھا۔ اس دور کی آخری  
صدیوں میں ابراہیم مصر کی تعمیر قدیم اہل مصر کی علمی اور تہذیبی ترقیوں کا کافی ثبوت ہے۔

ستہ سال قبل مسیح کے لگ بھگ جب ہندوستان اور چین میں علوم وفنون راو ترقی  
پر گامزن تھے، مصر اور عراق عرب میں ذہنی انخراط کا دور شروع ہو رہا تھا۔ مگر قدرت جس  
طرح کائنات مادی کے ایک ذرے کو بھی ضایع نہیں ہونے دیتی، اسی طرح اپنے اثرات مخلوق  
کی ذہنی دولت کو بھی بربادی سے محفوظ رکھتی ہے اور اس میں کمی تو درکنار اضافہ ہی ہوتا  
رہتا ہے البتہ اس کے حامل اور غازن بدل جاتے ہیں۔ جب اہل مصر اور اہل عراق میں  
اپنے بزرگوں کے علمی ترسے کا بوجھ اٹھانے کی طاقت نہیں رہی تو اہل یونان نے بڑھ کر  
اسے اپنے مضبوط کندھوں پر اٹھایا اور ستہ سال قبل مسیح تک مصر عراق کی علمی میراث یونان کو  
منتقل ہوتی رہی۔ اس وقت سے ستہ بعد مسیح تک تیرہ سو سال کا زمانہ تاریخ سائنس میں  
یونانی علم و حکمت کا دور ہے۔ اس میں سے پہلے آٹھ سو سال میں یعنی طالیں اور بقراط سے

نے کر جالینوس تک اہل یونان نے نہ صرف طبیعیات، ریاضی اور طب کی ان معلومات میں جو انہیں اہل مصر و اہل عراق سے پہنچی تھیں، بہت بڑا اور بہت بیش بہا اضافہ کیا بلکہ اسے منطقی اساس پر قائم کر کے باضابطہ علم کی شکل دے دی۔ اس کے علاوہ انہوں نے منطق، اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات کے نئے علوم کی بنیاد ڈالی، اہل یونان کو مبداء فیاض نے حیرت انگیز ذہانت اور علمی بصیرت بخشی تھی، وہ معرفت، وقت نظر اور صحت فکر جیسے ہم SCIENTIFIC ATTITUDE OF MIND یعنی علمی اندازِ نظر کہتے ہیں اور صاحب طبقات الامم ابن مسعود اللاندسی نے الاعتناء بالصحيح کے نام سے موسوم کیا ہے، اپنی ابتدائی شکل میں اہل یونان ہی نے دنیا کو دیا تھا۔ حضرت مسیح علیہ السلام کے بعد دو سو سال کے عرصے میں عیسائیوں کے تعصب اور تشغی کی باؤسوم نے یونان میں علم و حکمت کے باغ کو تھلس دیا۔ اہل روم جو اس کی پود اپنے ہاں لے گئے تھے مزید تین سو سال تک جیسے میسے اس کی آبیاری کرتے رہے مگر اس کی تازگی اور شادابی کو قائم نہ رکھ سکے۔

تاہم قدرت کی کار سازی اپنے کام سے غافل نہ تھی، اس ہزار گیارہ سو سال کے عرصے میں جب جنوب مشرقی یورپ میں یونانی ذہن حکمت طبیعی کی تخلیق و تدوین کر رہا تھا جزیرۃ العرب میں سامی ذہن حکمت الہی کی تفسیر و تعبیر میں مصروف تھا، ادھر حکماء وحدت کائنات کے نظریے کی تعلیم دے رہے تھے ادھر انبیاء وحدت خالق کائنات کے عقیدے کی تلقین کر رہے تھے۔ ادھر انسان کی جسمانی اور ذہنی تربیت کا اہتمام ہو رہا تھا، ادھر اس کے اخلاقی اور روحانی ضبط کا انتظام کیا جا رہا تھا۔

دنیا کے یہ دو خطے جن میں علم و حکمت کے یہ دو دھارے بہ رہے تھے، ایک دوسرے سے اس قدر قریب تھے کہ ان کا ایک نہ ایک دن ملنا ضروری تھا، ان کا پہلا سنگم دوسری صدی عیسوی میں شام میں نظر آتا ہے، جہاں یونانیوں کی نوآبادیاں تھیں مگر اس زمانے کی حیثیت کے آپ شہر کی لہروں کا یونانیت کے آبِ شیریں سے ملنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ سارا دریا دیاے شہر بن گیا، آبِ شیریں کے سوتے سوکھ گئے۔ یونانی ذہن کی زمین بخر ہو گئی۔ شام و فلسطین کے نوآباد یونانیوں میں جو نئے نئے عیسائی ہوئے تھے ان کو خود اپنی

ہندی میراث سے اس قدر تعصب پیدا ہو گیا تھا کہ یونانی نام یونانی الاصل شاہی بیانی جو جالیئوس کا ہمسر تھا کہتا ہے "یونانی ذہن نے کوئی اختراع اور کوئی ایجاد نہیں کی، اس کا سارا علم مانگے کا تھا، سب اہل بابل، سیدیون، فنیقیوں اور مصریوں سے لیا تھا، صرف دفن ہیں جن میں انھیں فوقیت حاصل تھی فن تحریر اور دروغ گوئی میں۔ ظاہر ہے کہ اس فضا میں جو شام کے بعد خود یونان میں بھی پیدا ہو گئی، علم و حکمت کا پینا کسی طرح ممکن نہ تھا۔

مگر پانچ سو سال بعد یونان کی حکمت طبعی اور جزیرۃ العرب کی حکمت الہی کے دھاروں کا ایک اور سنگم ہوا جو مرج البحرین یلتقیٰ کا مصداق تھا، اس قید کے ساتھ کہ دونوں دھارے ساتھ ساتھ بہنے لگے مگر پھر بھی ان میں ایک غیر مرئی فصل باقی رہا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ساتویں صدی عیسوی میں عرب میں اسلام کا ظہور ہوا اور اس نے انسان کے عقل و ادراک کو ان زنجیروں سے جن میں جامد مذہبیت نے اسے جکڑ رکھا تھا، رہا کر دیا۔ مشرق تک وسط ایشیا سے مغرب اقصیٰ اور آندلس تک عرب مسلمانوں نے نہ صرف تین اقلیموں میں اپنی حکومت کا جھنڈا گاڑ دیا بلکہ تین تہذیبوں یعنی قدیم ہندی، ایرانی اور یونانی تہذیبوں کی بہترین علمی میراث کو اپنے قبضہ تصرف میں لے آئے مگر دراصل عرب مسلمانوں کے علم و حکمت میں غالب رنگ دو ہی تھے۔ اسلامیت کا مذہبی اور اخلاقی رنگ اور یونانیت کا فکری اور علمی رنگ۔ انھوں نے کم و بیش سات سو سال تک یونانی علم و حکمت کی جس میں اب ہندو ایران کی علمی دولت بھی شامل ہو گئی تھی، نہ صرف حفاظت کی بلکہ اس میں اپنی طرف سے قابل قدر اضافہ بھی کیا، آٹھویں صدی کے وسط سے گیارہویں صدی تک یعنی جابر ابن حیان کے زمانے سے عمر خیام اور مادردی کے زمانے تک عالم اسلام میں سیاسی وحدت اور علوم و فنون کی ترقی کا دور تھا۔ اس کے بعد ساڑھے تین سو سال میں سیاسی انتشار کے ساتھ ساتھ مجموعی طور پر ذہنی انحطاط کا عمل جاری رہا۔ اگرچہ اکادمک جدید عالم و مفکر جیسے ابن خلدون اور ابن رشد آئندہ صدیوں میں بھی پیدا ہوتے رہے۔ بارہویں صدی کے شروع سے پندرہویں صدی کے وسط تک وہ مجددی و دہ ہے

جس میں علم و حکمت کے خزانے عربی سے لاطینی اور عبرانی میں ترجمہ ہو کر یورپ میں پہنچے گئے۔ اس مرحلے میں مشرقی ذہن میں علم و حکمت کے سوتے جلکے ہوئے ہوتے ہوئے بالکل خشک ہو گئے اور مغربی ذہن میں دھیرے دھیرے رستے رستے یکبارگی زور شور سے اُبھنے لگے۔ علم و حکمت کا عربی اسلامی دور ختم ہوا اور مغربی دور شروع ہوا۔

تاریخ سائنس کے عربی اسلامی دور کے اس ناقص و نامکمل جائزے سے جواب تک مغربی محققوں نے لیا ہے، اتنا تو ثابت ہو گیا کہ اس زمانے میں نہ صرف یونانی علم و حکمت کے خزانے کی حفاظت اور اس میں اضافہ کیا گیا بلکہ ایک معاملے میں مسلمانوں کی علمی فکر یونانی فکر سے کہیں بڑھ گئی تھی اور عہد جدید کی سائنس کے قریب پہنچ گئی تھی یعنی تجربی طریق کی دریافت اور نظری علم کا علمی استعمال موسیو تالماں نے اپنی کتاب General History of the Science میں عربی اسلامی دور کی

فتوحات کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے :

”ہم نے عربوں کی سائنس کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اس سے ابھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ یہ بات کہ عرب صرف قدما کے افکار کو متاخرین تک منتقل کرنے والے تھے، حقیقت سے بہت دور ہے۔ انھوں نے دنیا میں علمی ذوق کو نئے سرے سے بیدار کیا اور یونانیوں کے نظریات کو علمی تجربے کی کسوٹی پر کسا۔ ان کی اس آماج کا جو انھوں نے سائنس کے علمی استعمال میں دکھائی، یہ نتیجہ تھا کہ وہ رصد، جوتھیل اور علم کیما کے حیرت انگیز آلات کے موجد ہوئے۔ انھوں نے تاریخ میں پہلی بار اسپتال قائم کیے جن میں وہ نہ صرف مریضوں کا علاج کرتے تھے بلکہ طبیوں کی ٹریننگ اور علمی تحقیقات کا کام بھی انجام دیتے تھے۔“

”علم و حکمت کی شمع کب سے مغرب میں وحشی قبائل نے گل کر دیا تھا، بحر روم کے کنارے بننے والی ایک اور قوم نے روشن رکھا، جس کے فرزند شب و روز اسی دھن میں رہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے جلوے ہر شان اور ہر رنگ میں دکھیں اور اس کی عظمت و قدرت کے گن گائیں۔“

محققان کے لیے شائد کچھ بچے ہیں موسیٰ تائیں اس بات کا احترام کرتے ہیں کہ عرب  
مسلمانوں کی علمی جدوجہد کے بارے میں ہماری تاریخی معلومات اب تک جس مرحلے پر پہنچی ہیں  
اُن میں یہ اوجہ ماضول ہے کہ ہم اُس کی وسعت و عظمت کا اور اُن اثرات کا جو اس نے  
باقی دنیا پر ڈالے ہیں، مکافعتہ جائزہ لے سکتے ہیں۔

اس جائزے میں جو دقتیں پیش آتی ہیں وہ موسیٰ تائیں کے نزدیک یہ ہیں کہ گویا  
کتابیں جن سے آئندہ کام لیا جاسکتا ہے، کافی تعداد میں موجود ہیں لیکن ان کتابوں  
میں جن اصلی تصانیف کی عبارتیں نقل کی گئی ہیں۔ اُن میں سے بعض ناپید ہو گئی ہیں،  
بعض کے پورے نام نہیں دیے گئے ہیں اس لیے اُن کا پتہ لگانا دشوار ہے۔  
بعض مخطوطات کی شکل میں موجود ہیں جو آسانی سے دستیاب نہیں ہوتے۔ پھر جو  
کتابیں مل بھی جاتی ہیں، اُن کی عبارتوں کو سمجھنے سے پہلے، اُن کی زبان، سیاق و  
سباق اور مآخذوں کے بارے میں بہت کچھ تحقیقات کی ضرورت ہے۔

ان دقتوں کے علاوہ ایک دقت اور بھی ہے جس کی طرف فاضل موزخ کا  
ذہن منتقل نہیں ہوا۔ میں نے کہا تھا کہ حکمت اسلامی اور حکمت یونانی کے درمیان  
کاملتا کلام مجید کی آیت مبارکہ ”مرج البحرین یتقین“ کا مصداق تھا، آیت کے دوسرے  
”مکرر دے“ ”بینہما برزخ لا یتغیلین“ کی طرف محض اشارہ کر کے چھوڑ دیا تھا، ”میسرے  
خیال میں یونانی ذہن اور اسلامی ذہن کے درمیان وہ فصل جو کسی طرح دور نہیں ہو سکتا  
یہ تھا کہ یونانی مکرر تمام تر دنیوی یا سیکولر تھی اور اسلامی حکماء میں سیکولر خیال کی تہ  
میں مذہب کا اثر خفی یا جلی صورت میں ضرور موجود ہوتا تھا، عہد جدید کے ان ذہنوں  
کے لیے جنہوں نے قدیم یونانی سیکولرزم اور جدید مغربی سیکولرزم کی فضا میں تربیت پائی  
ہے عربی اسلامی حکمت کی گہرائی میں آکر اس کی روح تک پہنچنا مشکل ہے۔ یہ کام  
جیسا چاہیے صرف مشرق کے وہ مسلمان علماء انجام دے سکتے ہیں، جو عرب اسلامی فکر  
کی گود میں پلے اور بڑھے ہیں اور جدید علم و حکمت سے بھی بخوبی واقف ہیں۔

کام نہایت اہم اور ضروری ہے، نہ صرف اس وجہ سے کہ اس پر تاریخ سائنس

کے ایک احمق ہے۔ باب کا پورا ہونا اور عالمی علم و حکمت کے سلسلے کی کڑی سے کوئی  
 ملنا ضرور ہے بلکہ اس لیے بھی کہ اس کے ذریعے سے وہ جو مسلمانوں کے ذہن پر  
 مسلط ہے، اپنے بزرگوں کے علمی کارناموں سے فیضان حاصل کر کے دود ہو سکتا ہے  
 اور اس میں وہ حرکت اور تازگی پیدا ہو سکتی ہے کہ وہ زمانے کی علمی ترقیوں میں حصہ  
 لینے کے قابل ہو جائے۔

وہ مردانِ کار جن میں اس مہم کو سر کرنے کی صلاحیت موجود ہے، آگے بڑھیں اور  
 تاریخِ سائنس کی تکمیل اور مسلمانوں کے ذہن کی نشاۃ ثانیہ کی خاطر اسے قوت سے  
 فعل میں لائیں۔

صلوٰۃ عام ہے یا رانِ نکستہ داں کے لیے

# تبصّرہ

مولانا عبد السلام قدوائی

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر  
مصنفہ : مولانا محمد تقی امینی ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ  
شائع کردہ : ندوۃ المصنفین، جامع مسجد، دہلی  
تقطیع : ۲۰ × ۳۰، ۳۳۶ صفحات  
قیمت : مجلد گیارہ روپے

مولانا محمد تقی امینی کسی تعارف کے محتاج نہیں ہیں، وہ اپنے اصلاحی خیالات اور فکری  
صلاحیتوں کے اعتبار سے علمائے ہند کے حلقے میں بہت ممتاز ہیں، وہ ایک طرف اسلامی شریعت  
اور اس کے آخذوں پر گہری نظر رکھتے ہیں اور دوسری طرف زمانے کے تقاضوں اور ضرورتوں  
سے واقف ہیں۔ کتاب و سنت کے نصوص کے ساتھ ان پر عمل کی مثالیں بھی ان کے سامنے  
ہیں اور فقہاء کرام کی ان کوششوں سے بھی باخبر ہیں جو انھوں نے بدلتے ہوئے حالات  
میں اسلامی نظام کو بروئے کار لانے کے لیے کی ہیں جب تک ایسے صاحب نظر فقیہ موجود  
ہیں جو اسلامی قوانین کی وسیع اور عمیق واقفیت کے ساتھ زمانہ کے حالات سے بھی پوری



طرح پر واقف تھے اور ان حالات پر کتاب و سنت کو منطبق کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے اس وقت تک اسلامی معاشرے میں مجبور نہیں پیدا ہو سکا اور کسی کے دل میں شریعت کی تنگ دامانی کا خیال نہیں آ سکا لیکن جب علماء کے اند علم کی گہرائی باقی نہ رہی وسعت نظر کی جگہ تنگ نظری آ گئی اور براہ راست قرآن و حدیث کی روشنی میں استنباط مسائل کی ہمت نہ رہی اور پرانے فتاویٰ اور قدیم فقہی ذخیروں ہی سے نئے سوالات حل کرنے کی کوشش کی جانے لگی تو اسلام کا رشتہ زندگی سے کٹنے لگا اور یہ خیال عام ہو گیا کہ شرعی قوانین زندگی کے جدید تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس طرح دین و دنیا کی جامعیت کا عقیدہ مضمحل ہو گیا اور زندگی دینی اور دنیاوی دو دائروں میں تقسیم ہو گئی اس دوئی نے ملت کے اندر تفرقے کی بنیادیں وسیع کر دیں اور عروج و اقبال کے بجائے ادبار و انحطاط کا وہ دور شروع ہوا جس کے آئینہ ہم سب کے سامنے ہیں۔ درمندان ملت ٹھکر مند ہیں کہ اس صورت حال کو کس طرح تبدیل کریں کہ ملت در ماندہ راہ کے لیے جاوہ عمل نمایاں ہو جائے اور وہ پستی سے نکل کر پھر بام عروج تک پہنچ سکے بقول حکیم مشرق

علاج اس کا وہی آپ نشاط انگیز ہے ساتی

مصنف نے اپنے مضامین میں اسی آپ نشاط انگیز کی نشان دہی کی ہے اور اس کے استعمال کے آداب و قوانین سے واقف کیا ہے تاکہ "عروجِ مردہ" میں "نخونِ زندگی" دوڑنے لگے اور ملت کی "خاکسترِ افسردہ" "ہم رنگِ شرار" ہو جائے۔

انہوں نے مسلم سوسائٹی کا یہ بالکل صحیح تجزیہ کیا ہے کہ :

مسلم معاشرہ تین طبقوں میں تقسیم ہے اور تینوں کے زادیہ نگاہ میں بنیادی فرق ہے

(۱) ایک طبقہ ایسا ہے جس کے سامنے نہ موجودہ دنیا کے حالات و مسائل ہیں

ان کو اسلامی قانون کی بچک اور ارتقائی صلاحیت کا اندازہ ہے، وہ نہ نظام

اسلام کو قائم کرنے کے لیے سوچ سکتا ہے نہ اس کی ضرورت اس کو محسوس ہوتی ہے

بہن ایک محدود صورت میں چند جزئیات و فروع اس کے سامنے ہیں اور انہیں کی

کے دو اسلام کی نایندگی کا دھندلہ رہا ہے۔

(۲) اس کے مقابل دوسرا طبقہ ہے جو اپنے امانت خاں کے محل و جاہ کے عوض دوسروں کے سنگریزے اور خرف ریزے لے چکا ہے۔ اس کی نظر میں ماضی کی شاندار رویتیں جن پر قوی زندگی کی تعمیر ہوتی ہے، افسردہ اور اڑکاؤ رفتہ ہو چکی ہیں، یہ طبقہ اپنے شاندار ماضی سے کٹ کر اسلام کا ایک جدید ایڈیشن تیار کرنا چاہتا ہے جس کی تقریباً ہر چیز باہر سے برآمد کی گئی ہو۔

(۳) ان دونوں کے درمیان ایک اور طبقہ ہے جو واقعی کچھ کرنے کا خواہشمند ہے اگر اس کی خواہشوں کو جرأت مندانہ رہنمائی میسر آ جائے تو اس سے بڑی توقعات وابستہ ہو سکتی ہیں۔ دراصل یہی طبقہ مسلم معاشرے کی بیداری کی علامت ہے۔ فقہ کی جدید تدوین کی آواز اسی طبقے کے بے قرار دل کی آواز ہے اگر اس کی یہ آواز رہنماؤں کی بے ذوقی اور کم نگہی کی نظر ہو گئی جس کا قوی اندیشہ ہے تو نتیجہ نہایت بھیانک صورت میں ظاہر ہونا یقینی ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ

زمانہ منتظر ہے پھر نئی شیرازہ بندی کا

لیکن ”مسلم قوم میں ابھی اس درجے کے غلط کی صلاحیت نہیں پیدا ہو سکی کہ وہ قانونی طور پر فروع میں آفاقیت کے تصور کو جذب کر سکے۔“ (ص ۲۰) اس لیے بہت احتیاط سے قدم اٹھانا پڑے گا لیکن زمانے کی تیز رفتار یعنی ہماری سست گامی کا ساتھ نہیں دے سکتی زندگی کے نئے مسائل کو حل کرنے کے لیے فقہ کی تدوین جدید ناگزیر ہے مگر

”جدید تدوین کا کام اجتہاد کے بغیر نہیں انجام دیا جاسکتا۔“ لیکن ”موجودہ دور میں جو طبقہ اجتہاد کا پرزور حامی ہے وہ اس کے نشیب و فراز سے واقف نہیں ہے اور یہ طبقہ کچھ واقفیت رکھتا ہے اس کی نظر میں عملاً اجتہاد کا دواڑہ ایسا بند ہے کہ اس کو کھینک کر کھینک کر ہٹا دینا بھی مشکل ہے۔“

جلو میں ۱۸-۱۹ ۲۲-۲۳

”فقہاء نے اجتہاد کے لیے کافی سامان فراہم کر دیا ہے، اصول اور ضابطے مقرر کیے ہیں۔ کام کا انداز اور طریقہ بتایا ہے، کام کر کے دکھایا ہے۔ یہ سب ایک مرتب و مدون شکل میں موجود ہے اس سے زیادہ ہزاری محرومی اور بے بصری کیا ہوگی کہ اس ذخیرے سے فائدہ اٹھانے کو ہم جو سمجھیں یا خود فریبی میں مبتلا ہو کر اس کی اہمیت کو محسوس نہ کریں۔“

مصنف نے اس ذخیرے سے واقف کرنے اور اس سے کام لینے کی صلاحیت پیدا کرنے کے لیے تمدن فقہ کے مختلف ادوار کی تاریخ بیان کی ہے اور استنباط سائل کا طریقہ سمجھانے کے لیے ائمہ فقہ کے اجتہاد کی مثالیں پیش کی ہیں۔

قرآن و حدیث اسلامی شریعت کی بنیاد ہیں، خدا کا حکم اور رسول کا ارشاد برحق ہے لیکن الفاظ کی تحقیق، جملوں کی ترتیب، نحو و بلاغت کے قاعدوں کے لحاظ، عبارتوں کے میاق و سباق اور موقع و محل کی تعیین، روایات کی صحت و ضعف اور درایت کے نقطہ نظر کو سامنے رکھ کر نتائج اخذ کرنا آسان نہیں ہے، اس کے لیے بڑی باریک بینی اور ذرّت نگاہی درکار ہے۔ اس بنا پر پہلے قرن اول کی تشریحی تاریخ پر نظر ڈالی ہے اس سلسلے میں سب سے پہلے قرآن مجید کی اصولی ہدایات سے بحث کی ہے کیوں کہ بقول علامہ شاطبی :

”قرآن مجید مختصر ہونے کے باوجود جامع ہے اس میں احکام شرعیہ اکثر کئی طور پر بیان ہوئے ہیں جہاں جزئی طور پر تفصیل ہے، وہ کسی کئی حکم کے ماتحت ہے۔“

قرآن مجید کے جامع طرز بیان کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل آیت کو نقل کیا ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مقصد بعثت کو بڑے معجزانہ اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے

یا مہم بالمعروف وینہم عن المنکر عیلت  
لہم الطیبات ویحرم علیہم الخبائث ویضح  
عنہم اصوہم والاعلال التی کانت علیہم  
اور اس بوجہ انداز بی بیوں کو ان سے منع کیا ہے جن پر  
مگر قرار تھا۔

معروف کے اندر وہ مسلم باتیں آگئیں جو عقل سلیم کے نزدیک پسندیدہ ہوں اور اس کے برعکس منکر وہ ہے جسے عقل سلیم ناپسند کرے۔ اس عمومیت کی مختصر تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ منقول ہے:

التعظیم لاحقر الله والشفقة على خلق الله (امر بالمعروف سے مراد) اللہ کے امر کی تعظیم اور خلق اللہ پر شفقت ہے۔

اسی طرح طبیعت سے وہ تمام مراد ہیں جو طبیعت سلیم کے نزدیک پاکیزہ سمجھی گئی ہوں اور اس کے برعکس منکرات سے وہ تمام چیزیں مراد ہیں جو طبع سلیم کے نزدیک گندی سمجھی جائیں۔ اصر (بوجھ) اور اغلال (بیڑیوں) کی وضاحت مولانا آزاد نے بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ کی ہے۔ ”یہ بوجھ کیا تھے، یہ پھندے کون تھے جن سے قرآن نے رہائی دلائی۔ قرآن نے دوسرے مقامات پر انہیں واضح کر دیا ہے۔ مذہبی احکام کی بے جا سختیاں، مذہبی زندگی کی ناقابل عمل پابندیاں، ناقابل فہم عقیدوں کا بوجھ، دہم پرستیوں کا انبار، عالموں اور نقیہوں کی تقلیدی بیڑیاں، پیشواؤں کے تعبد کی زنجیریں، یہ بوجھل رکاوٹیں تھیں جنہوں نے بیہودگیوں اور عیسائیوں کے دل و دماغ مقید کر دیے تھے پیغمبر اسلام نے ان سے نجات دلائی، اس نے سچائی کی ایسی سہل اور آسان راہ دکھائی جس میں عقل کے لیے کوئی بوجھ نہیں، عمل کے لیے کوئی سختی نہیں حنفیتہ السماء لیلھا کنھا دھا۔ اسی طرح قرآن مجید کے دوسرے اصول تشریع کو بیان کیا ہے، پھر سنت کی وضاحت کی ہے کیونکہ بقول علامہ شاطبی سنت قرآنی احکام کے لیے شرح و تفسیر کی حیثیت رکھتا ہے مصنف کے الفاظ میں ”قرآن نقشہ تعمیر ہے اور سنت رسول اس نقشے کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت ہے۔“

”مدین قانون کے سلسلے میں سنت کا کردار معلوم کرنے کے لیے عہد نبوی کے سیاسی معاشی اور معاشرتی حالات پر بصیرت حاصل کی جائے کیونکہ بقول شاہ دلی اللہ“

۱۔ بحوالہ احکام القرآن المصاحم ۳ ج ص ۲۰ ۲۔ ایضاً بحوالہ تفسیر کبیر ج ۲

۳۔ ملکہ محمد الشیخ زانہ و نور الانوار ۴۔ ملکہ بحوالہ ترجمان القرآن ج ۲

”مجموع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی گہرائیوں کو سمجھنا چاہیے تو پہلے اس کے حال کی تحقیق کرو جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے وہی آپ کی شریعت کا تقریبی مادہ ہیں، اس کے بعد آپ کی اصلاح کی کیفیت سمجھو۔“  
 پھر اجماع کی اہمیت اور ضرورت واضح کی ہے جن معاملات میں کتاب و سنت کی واضح ہدایات موجود نہ ہوں ان میں راہ عمل متعین کرنے کے لیے اُمت کے اربابِ عمل و عقد کے اجتماعی فیصلے کی ضرورت ہے، اجتماعی فیصلے کی صحت کی لسانِ نبوت نے ان الفاظ میں تصدیق کی ہے۔

”میری اُمت مگر ابھی پر متفق نہ ہوگی، نیز“ جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔“  
 اسی بنا پر فقہاء نے تصریح کی ہے کہ :

”اجماع ضرورت کے پیش نظر بطور اعزاز اس اُمت کے لیے حجت مقرر کیا گیا ہے۔“  
 اور بقول مصنف ”قانون حالات و زمانہ کے مطابق ڈھالنے کے لیے اجماع ایک قسم کا اختیار ہے جو مقنن حقیقی کی طرف سے ان لوگوں کو عطا ہوا ہے جو نوکری و عملی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہوں۔“ (ص ۱۱۳) اور جدید تدوین کو قابلِ عمل بنانے کے لیے ضروری ہے کہ اجماع کو متحرک اور جاندار بنایا جائے۔“ (ص ۱۲۱) البتہ ارکانِ اجماع کے لیے ضروری ہے کہ وہ کتاب و سنت پر گہری نظر رکھتے ہوں، صحابہ کرام کی زندگی سے واقف اور ان کے اجماع اور فیصلوں سے آگاہ ہوں۔ قیاس کے اصول و قواعد سے باخبر ہوں، قوم کے مزاج، رسم و رواج، عادات و خصائل کو خوب سمجھتے ہوں اور جدید رجحانات اور تقاضوں سے واقفیت کے لیے ایسے حضرات کو بھی شامل کیا جائے جو ان معاملات میں بصیرت کے ساتھ رہے و سکے۔ علی اعتبار سے وہ اعلیٰ اخلاق و کردار کے ہوں (ص ۱۱۸-۱۱۹ ملخصاً)  
 جن مسائل کی صراحت نہ کتاب و سنت میں ہو نہ ان کے بارے میں کوئی اجماع

لکھ ص ۱۱۵ بحوالہ ترمذی الحدیث المشاہدہ والانتظام

لکھ ص ۱۱۶ بحوالہ حاشیہ البانی ج ۱

لکھ ص ۱۱۷ بحوالہ التقریب والتجیر

ہو سکا ہو تو پھر مجتہدین کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ قرآن و حدیث، آثارِ صحابہ اور اجماعی مسائل کی روشنی میں خدا کے پیش آمدہ مسائل کو حل کریں۔ اسے فقہاء کی اصطلاح میں قیاس کہا جاتا ہے۔ اس کی مدعا ذہن جبل کی روایت میں موجود ہے۔ حضور جب انھیں من بھیج رہے تھے تو فرمایا:

”جب کوئی معاملہ تمھارے سامنے پیش ہوگا تو کیسے فیصلہ کرو گے۔ عرض کیا: کتاب اللہ کے مطابق“ فرمایا اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو کیا کرو گے، عرض کیا: بھر سنت رسول کے مطابق فیصلہ کروں گا، فرمایا اگر سنت میں بھی صراحت نہ ملی تو کیا کرو گے، عرض کیا ایسی حالت میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ یہ سن کر حضور نے فرمایا: اللہ کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی جو اس کے ہول کو پسند ہے۔“

فقہاء نے قیاس کے اصول بڑی دقیقہ بندی کے ساتھ بیان کیے ہیں مصنف نے انھیں طبعی الاِسکان سمجھا کر بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی کے ساتھ امتحان اور استصلاح کے اصول بھی ذکر کر دیے ہیں تاکہ حکم و مصالح کے تحت استنباط احکام کا طرز بھی معلوم ہو جائے۔ یہ مسائل بھی خاصے دقیق ہیں لیکن جہاں تک ہو سکا انھیں عام فہم بنا کر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

اسلامی شریعت میں عرف و رواج کا بھی لحاظ کیا گیا ہے بشرطیکہ وہ قرآن و حدیث کے خلاف نہ ہو۔ یہ بحث بھی بڑی قابلِ قدر ہے مصنف نے تعامل اور ملکی قوانین کے سلسلہ میں بھی اسلامی ہدایات نقل کی ہیں۔ اگر یہ قوانین کتاب و سنت سے متصادم نہ ہوتے ہوں اور شریعت کے اصول کے خلاف نہ ہوں تو اسلامی قوانین کو ان سے پر خاش نہیں ہوگی۔

کتاب اپنے موضوع پر اہم ہے اور اسلامی قانون کی بنیادوں کو سمجھنے اور ان کی روشنی میں مسائل کے استنباط کی صلاحیت پیدا کرنے کے لیے بہت مفید ہے۔ اس مختصر تبصرے میں تمام مباحث کی تفصیل ممکن نہیں ہے، جن اصحاب کو دلچسپی ہو وہ اصل کتاب کا مطالعہ کریں۔

اس سے انہیں مسائل کو سمجھنے اور حالات پر مشق کرنے کا سلیقہ پیدا ہوگا اور فکر کی ترویج  
جدید کے بارے میں علم و بصیرت کے ساتھ قدم اٹھا سکیں گے لیکن یہ مصنف کی کسی سائنس  
یا نظریے سے کسی کو اتفاق نہ ہو لیکن ان کے خلوص اور وسعت نظر سے انکار نہیں کیا جاسکتا  
ہے۔ انہوں نے یہ ہے کہ ایسی اہم علمی اور قانونی کتاب کی طباحت میں تصحیح کا خاطر خواہ انتظام  
نہیں کیا گیا ہے۔ بسا اوقات اس کوتاہی کی وجہ سے عبارت کے سمجھنے میں غلط فہمی ہو جاتی  
ہے ناشر کو اس جانب خاص طور سے توجہ کرنی چاہیے۔

## خواص

مصنفہ: مولانا سید ابوالحسن علی ندوی  
ناشر: مجلس تحقیقات و نشریات اسلام۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۱۹۔ لکھنؤ  
قیمت: چالیس پیسے

مولانا نے ۲۲ اپریل ۱۹۷۲ کو گورکھ پور میں شہر کے خواص اور سربراہان آئندہ اصحاب کے سامنے  
ایک تقریر کی تھی۔ یہی تقریر نظر ثانی کے بعد اس کتابچہ کی شکل میں شائع کر دی گئی ہے۔ چونکہ  
حاضرین محفل طبقہ خواص سے تعلق رکھتے تھے اس لیے اس میں انہیں کو خاص طور سے مخاطب  
کیا گیا ہے۔ مولانا نے بتایا ہے کہ خواص کا مطلب عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان کا اثر و دستور  
زیادہ ہو، ان کے پاس مال و دولت کی بہتات ہو، وہ بڑی جاہلاد کے مالک ہوں، ان  
کا معیار زندگی بلند ہو اور نہایت تزک و احتشام سے رہتے ہوں لیکن اسلام کے نزدیک  
خواص سے مراد

۱۔ وہ طبقہ ہے جس کو اللہ نے فہم و فراست کی وافر دولت عطا فرمائی ہے۔ اس کو  
ذمہ داری اور اپنے فرائض کا احساس دوسرے طبقوں سے زیادہ ہوتا ہے جس کا  
مقصد ہے کہ افراد کی زندگی جماعت سے ہے اس طبقے کے لوگ ملت کے ہر دھڑ  
میں شریک رہتے ہیں۔ ان کو ملت کا درد سب سے پہلے اور سب سے زیادہ محسوس ہوتا ہے۔

ہوتا ہے۔ وہ ہر خطرے کے وقت ملت کی پہلی صف میں اور ہر فتنے کے موقع پر ملت کی  
آخری صف میں دکھائی دیتے ہیں۔

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور تاریخ اسلام سے اس کی پُر اثر مثالیں دی  
ہیں۔ اس کے بعد موجودہ حالات پر نظر ڈالتے ہوئے ان خطرات کی طرف اشارے کیے  
ہیں جو اس وقت ملت اسلامیہ کو درپیش ہیں اور موجودہ قایدین اور خواص کو ان کے  
غرائض یا دلائل ہیں اور متنبہ کیا ہے کہ مال و دولت کی ہوس، عزت و سر بلندی کی  
خواہش اور جاہ و اقتدار کی طلب بسا اوقات پوری ملت کو خطرے میں مبتلا کر دیتی ہے  
جب خواص

”ملت کے مفاد اور اس کی موت و حیات کے مسئلہ سے آنکھیں بند کر کے اپنے  
منصوبوں کی تکمیل، اپنے خوابوں کی تعبیر اور اپنے محلوں کی تعمیر میں لگے رہتے ہیں۔  
تو پھر ملت کی قسمت پر ہر لگ جاتی ہے اور بڑے سے بڑے چارہ گر بھی اس کے  
درد کی دوا نہیں کر سکے

یہاں آکے رو دیتا ہے ابریاں

اسلامی نظام زندگی کی بنیاد توحید

مضفہ : ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی  
طے کا پتہ : مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۱  
قیمت : ایک روپیہ

یہ ایک تقریر کا خلاصہ ہے جو مصنف نے جون ۲۰۰۰ میں طلبہ اور نوجوانوں کی آلی یو۔ پی  
کانفرنس کے موقع پر کان پور میں کی تھی۔ اس میں انھوں نے توحید کی حقیقت ذہن نشین کرنے  
کی کوشش کی ہے اور اس کے منفی اور مثبت پہلوؤں کی وضاحت کی ہے۔ انھوں نے  
بتایا ہے کہ لالہ کا حقیدہ انسان کو ہر قسم کی غلامی سے نجات دلاتا ہے بقول اقبال : حقیدہ ہر



نوح غلامی کہتے ہیں۔ پیام موت ہے۔ شرک نہیں کہ غلام، مراد آج کہ تقلید پسند اور طبیعت کو روایت پرست بنادیتا ہے۔ ”شرک سے پاک کروینا ایک زبردست انقلابی تبدیلی ہے“ توحید کا مثبت پہلو یعنی اللہ کا عقیدہ اس انقلابی تبدیلی کو مقصدیت عطا کرتا ہے اور اس کے نگر عمل کے لیے صحیح رخ متعین کرتا ہے وہ خدا کی مکمل بندگی کی دعوت دیتا ہے اور یہ بتاتا ہے کہ انسان کے مقصد حیات کی جامع تعبیر یہ ہے کہ خود کو اور دنیا کو اس طرح بنائے اور سنوارے جیسا کہ اللہ کی مرضی ہے۔ اللہ کی مرضی جاننے کا واحد ذریعہ اللہ کا کلام اور اس کا رسول ہے۔ اگرچہ کتاب الہی مکمل ہو چکی ہے سلسلہ نبوت بھی ختم ہو چکا ہے لیکن ”ایسا نہ تو ممکن تھا نہ ہوا ہے کہ آج ہماری زندگی کے جتنے مسائل ہیں یا کل جتنے مسائل پیش آسکتے ہیں خواہ وہ سیاسی ہوں یا معاشی، ملکنما لوجی سے تعلق رکھتے ہوں یا انتظامی امور سے، سب کے بارے میں ایک متعین ضابطہ بنا کر دے دیا گیا ہو، نہ انسانی زندگی ایسی ہے نہ اللہ نے اپنی مرضی کا اظہار اس نوعیت سے کیا ہے، زندگی کے بعض امور جو زمان و مکان کی تبدیلی سے بدلتے رہتے ہیں ان کی بابت اللہ نے ہیں اصولی ہدایات دی ہیں تفصیلی ضابطہ بندی نہیں کی ہے“ (ص ۱۴ و ۱۵) ”جن دائروں میں قرآن و سنت نے تفصیلی رہنمائی نہیں کی ہے وہاں ہیں اپنی عقل سے اپنی راہیں متعین کرنی ہوں گی“ (ص ۱۹) ”اگر کوئی اس طریقے کو چھوڑ دے اور حالات کو سامنے رکھ کر کوئی راہ نکالنے کے بجائے دوسرے انسانوں کی تقلید کرنے لگے یا ماضی کی کسی انسانی فکر پر تنبیہ کرے تو یہ طریقہ کامیاب نہ ہو سکے گا اور زندگی ہمارے قابو سے نکل جائے گی مسلسل جہد و جہد اور قوت اجتہاد کا بھرپور استعمال ملتوی کو عروج بخشتا اور ان کا ترک زوال کا سبب بن جاتا ہے“ (ص ۲۱ و ۲۲)

آج ہمارے ملی زوال اور اسلامی نظام حیات کے انہدام کا باعث یہ ہے کہ: ”ہم نے اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت سے مرضیات الہی سمجھنے کے بجائے تمام تر بھروسہ ان انسانی ذہنوں پر کر لیا ہے جنہوں نے اپنے زمانے میں اپنی ضروریات کے پیش نظر کتاب و سنت کو سامنے رکھ کر اپنے لیے قانون زندگی مرتب کیا تھا۔ پھر جب زندگی کے ایسے مسائل سامنے آتے ہیں جن کو اس فقہ کے مرتب کرنے والوں نے سوچا ہو

مذہب بھی ہماری کوشش یہی ہوتی ہے کہ اس کی جزئیات سے کچھ کلیات نکال لیں جو ہماری رہنمائی کر سکیں۔ ہمیں اپنے اوپر اعتماد نہیں، نہ اپنی عقل استعمال کرنے کی جرأت، نہ دین الہی کی روشنی میں اپنے لیے قانون زندگی وضع کرنے کا حوصلہ۔ ہماری ٹریجڈی یہ ہے کہ ہم قرآن و سنت کو بھی انسانی ذہنوں کے واسطے سے سمجھتے ہیں براہ راست خود ان پر غور نہیں کرتے پھر جاللات اور ضروریات کو بھی خود اپنے مشاہدے اور تجربے کی روشنی میں سمجھنے کے بجائے دوسروں کے تجربے کا سہارا لینا چاہتے ہیں۔ جب تک ہم اس مرض کا علاج نہیں کرتے پنپ نہیں سکتے۔“ (ص ۲۵-۲۸)

آج دینی مشاغل کا روبرو حیات سے علیحدہ کام معلوم ہوتے ہیں لیکن مصنف کے نزدیک: ”دینداری کا روبرو حیات کو اچھے اور پاکیزہ طریقوں سے ایک اعلیٰ مقصد کی خاطر جستجو سے انجام دینے کا نام ہے“ (ص ۳۰) ”اسلام نے صرف داخلی اصلاح و تطہیر کو کافی نہیں سمجھا بلکہ ”داخل و خارج دونوں کو اہمیت دی ہے“ (ص ۳۲)

کتاب مفید ہے کہیں کہیں کتابت کی معمولی غلطیاں رہ گئی ہیں۔ انداز بیان میں بھی بعض جگہوں پر تعقید پیدا ہو گئی ہے۔ دو ایک جگہ تذکرہ و تائید کی غلطی بھی ہے۔ وعد اللہ الذین آمنوا منکم و عملوا الصلحت..... میں ماضی کے بجائے مضارع کا ترجمہ کیا گیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ اس سے مفہوم اور تاریخی ترتیب میں بڑا فرق ہو گیا ہے۔

# آجرین !

ہر ماہ اپنے ملازمین کو تنخواہ دیتے وقت، ازراہ کرم اس بات کا اطمینان کر لیں کہ:

(۱) اگر ان کی تنخواہ ۵ ہزار روپے سالانہ (بشمول دیگر آمدنی) سے بڑھ گئی ہے تو جس جگہ سے انہیں تنخواہ ملتی ہے، وہاں ان کا صحیح ٹیکس وصول کر لیا گیا ہے۔

(۲) اس طرح ٹیکس کی جو رقم وضع کی گئی ہے، ایک ہفتہ کے اندر اندر وہ مرکزی حکومت کے کھاتے میں جمع کروادی جائے۔

جہاں کر کے قانون کے تقاضوں کو پورا کریں اور اپنے آپ کو جرمانہ، سزا اور قانونی چارہ جوئی سے بچائیں۔

مزید معلومات کے لیے اپنے انکم ٹیکس افسر/محکمہ انکم ٹیکس کے افسر تعلقات عامہ سے رابطہ قائم کریں۔

جاری کردہ:

ڈائریکٹوریٹ آف انسپشن

(ریسرچ، سٹینڈرڈ سیکلریشن)

میوڑ بھون، کنٹاٹ سکر، نئی دہلی



❁  
یہ دولت  
کا  
ذخیرہ ہیں

بھارتی دستکاریوں  
کی  
نفیس اشیاء خریدئے



# دماغین

دماغی کام کرنے والے  
مثلاً طالب علم، وکیل،  
پروفیسر، صاحبانِ کینے  
ایک نایاب تحفہ ہے۔

اس کے استعمال سے دماغی تھکن اور آنکھوں  
کی جلن ٹھیک ہو جاتی ہے۔



دماغی طبی کاغذ، سسٹم یونیورسٹی سی کراچی

یہ کہیں تک کے اجازت  
ہیں اتنی یہ کہ  
ہم کس سے کیا ہے؟

# بہن کا نام

آپ کے جسم کو بہت کمزور ہے

بہن کا نام  
بہن کا نام  
بہن کا نام  
بہن کا نام  
بہن کا نام

